بسّام الجمل

أسباب النزول





اهداء ٢٠٠٩

اسرة المرحوم محمد حسن الليثى

جمهورية مصر العربية

بسام الجمل

أسباب النزول علماً من علوم القرآن

الكتاب

أسباب النزول

تأليف

د. بسام الجمل

الطبعة

الأولى، 2005

عدد الصفحات: 472

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي:

ISBN:9953-68-078-7

المؤسسة العربية للتحديث الفكري

المركز الثقافي العربي

المركز الثقافي العربي

المملكة المغربية ـ الدار البيضاء: (الأحباس) ص.ب: 4006 (سيدنا)

هاتف: 2303339 ـ فاكس: 2305726 ـ E-mail: markaz@wanadoo.net.ma

لبنان ـ بيروت: الحمراء ـ ص.ب: 5158/ 113

هاتف: 01352826 ـ فاكس: 01343701 ـ E-mail: hassan2@inco.com.lb

الإهـــــداء

إلى زوجتي...

إلى أستاذي الجليل عبد المجيد الشرفي... بعض دين ووفاء.

أصل هذا الكتاب بحث لنيل شهادة الدكتوراه أشرف عليه الأستاذ عبد المجيد الشرفي. وناقشته لجنة متألّفة من الأساتذة: كمال عمران والمنصف بن عبد الجليل ونائلة السلّيني الراضوي وحسن القرواشي، وذلك يوم الجمعة ١٤ مارس ٢٠٠٣ بكلّيّة الآداب بمنّوبة (تونس).

فلهم منّا أصدق آيات الشكر وأوفى عبارات التقدير.

تقـديـم

كثيرا ما يجد الباحثون المعاصرون حرجا في التصدي بروح نقدية لجوانب عديدة من منظومة العلوم الإسلامية الكلاسيكية، من تفسير وحديث وعلم كلام وفقه وأصول فقه. ذلك أن عناصرها متضافرة، يعضد بعضها بعضا، ولذلك يخشى أن تنهار المنظومة برمّتها إذا تبين الخلل في فرع من فروعها. فتراهم مترددين بين الإثبات والنفي، بين الجرأة والخوف، بين مقتضيات المعرفة الحديثة ومقتضيات الوفاء لجهود القدماء. وفي خضم هذا التردد يسود اللبس وتزداد الحيرة وتتفاقم المشاكل التي تعترض المؤمنين، فلا يجدون أجوبة شافية عن أسئلتهم المشروعة. إن الذين يكتبون في المواضيع الدينية فلا يجرؤون على إثارة ما يُحرج منها معذورون إلى حدّ ما في تقصيرهم، فوطأة الواقع الذي فرضته الحداثة هو الذي أدّاهم إلى البحث عن حلول جديدة، ولكن هيهات! فللمنهج النقدي التاريخي شروط صارمة، لا يؤهّلهم تكوينهم في الأغلب للاستجابة لها، وهو منهج مرتبط بدوره بالمنهج السائد في العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، يعتمد الاستفهام أكثر ممّا تهمه الأجوبة المطمئنة، ويسعى إلى فهم أفضل لا إلى تأكيد حقائق ثابتة ونهائية. فإذا أضفتَ إلى هذا العائق عُسر التجاوز للأسيجة والخطوط الحمراء الضمنية والصريحة التي وضعها العلماء المسلمون على مرّ العصور أدركتَ أن إخضاع المسلمات للنقد والتمحيص يتطلّب قدرا من الشجاعة، وأن إعادة النظر في ما يُحشر تعسفا ضمن «المعلوم من الدين بالضرورة» قد تجرّ لمن يمارسها الويلات وشتّى التُهَم والصعوبات.

والحقّ أنّ ممثّلي المؤسسة الدينية ليسوا المعارضين الوحيدين للنظر بروح نقدية، فهم يدافعون بصفة طبيعية عن مصالح مادية ومعنوية مهدّدة، علاوة على ما تعوّدوا عليه من محاكاة الأوائل وتقليد الشيوخ، دون الاجتهاد الشخصي الحرّ والنسج على غير منوال، بل قد تصدر هذه المعارضة عن الحكّام استرضاء للعلماء أو استباقا لما يتوقّعونه من مواقفهم،

نظرا إلى الحاجة إليهم في إضفاء شرعية دينية على نُظُم سياسية غير ديمقراطية. وقد يكون مصدرها كذلك فئة أو فئات شعبية غير مهيّأة لتقبّل خلاف المألوف، ولم تُفرز أوضاعها الاقتصادية والاجتماعية ظروفا تستدعي نمطا آخر في التفكير ونظرة مغايرة إلى الكون وطريقة مختلفة في السلوك. وبعبارة أخرى فإنّ المرحلة التاريخية التي يمرّ بها المسلمون عموما، وما يعانونه من تخلّف في شتّى مجالات الحياة العصرية، وصعوبة المواجهة لتحديّات داخلية وخارجية متنوّعة، كل ذلك من شأنه أن يعمّق الأخطار المحدقة بهم، بما فيها المتعلقة بطريقة تديّنهم، وأن يقضي على التوازن الهشّ الذي كان قائما في مجتمعاتهم وعلى تماسك أنظمتهم المعرفية والقيمية. وقد بات من الواضح الآن أنّ التغلّب على هذه الأخطار لا يتمّ إلا عن طريق النقاش العلني على نطاق واسع، فهو وحده الكفيل بفرز الصالح من الفاسد وبتجاوز المصاعب والتناقضات والآراء المهلهلة التي لا تستند إلى الحجج والبراهين المتينة، إذ الحقيقة ليست وراءنا بل يولّدها توليدا تصارع الأفكار والرؤى والمواقف.

في ضوء هذا الواقع، تحتلّ دراسة المحاور التي ما فتئت تشغل المفسّرين منذ أن استقام التفسير القرآني فنّا ذا ملامح محددّة، مكانة متميّزة. وقد تبلورت هذه المحاور بصفة تدريجية، وتنوعت بتنوّع اهتمامات المفسّرين، كما تدلّ على ذلك مقدّمات كتبهم، إلى أن جُمّعت في فترة متأخّرة في «برهان» الزركشي و«إتقان» السيوطي، وقد عمل كلاهما على تصنيفها ضمن ما أصبح معروفا بـ«علوم القرآن». وكانت وظيفتها الرئيسية توفير المعطيات التي تعين المفسّر على فهم النص فهما صحيحا بحسب معايير المدرسة الفكرية والمذهبية التي ينتمي إليها، سنّيّة كانت أو شيعية أو معتزلية أو غيرها. ومعنى ذلك أنّها ترسم الإطار الذي لا يجوز للمفسّر أن يخرج عن نطاقه، والمعالم التي توجّهه في التفسير.

كانت «أسباب النزول» من بين هذه العلوم ، نشأت نتيجة لبحث المفسّر عن الظروف الحافّة بآيات المصحف وعن مناسباتها والأشخاص المعنيّين بها زمن الوحي. وكان المنتظر منها بالخصوص أن تبيّن تاريخ نزول الآية، حتّى يُعرف الناسخ من المنسوخ في ما اصطلح عليه بـ«آيات الأحكام»، وحتّى يتمكن المفسّر والفقيه من تمييز العام والخاص والمطلق والمقيّد من الأحكام. ولكنّ هذا الاهتمام نشأ بعد انقراض الجيل الذي كان شاهدا على الوحي، ولذا كانت الأخبار التي دُونت في هذا المضمار مرويّة عن التابعين أكثر ممّا كانت مرويّة عن الصحابة، وكان للقصّاص والإخباريين دور بالغ الأثر في تكييفها. وكان القدماء واعين بما طرأ على هذا العلم من وضع اختلط بسببه الصحيح بالمنحول. فقال الواحدي النيسابوري، وهو صاحب أشهر أثر في أسباب النزول، في مقدّمته: «أمّا اليوم [القرن الخامس الهجري] فكلّ أحد يخترع للآية سببا، ويختلق إفكا وكذبا، ملقيا زمامه إلى الجهالة». ورغم ذلك فلا نعدم من معاصرينا من يتوهّم أنّه بالإمكان توظيف أسباب النزول قصد التأكيد على خصوصية الأحكام القرآنية وعلى عدم جواز تعميمها، خلافا للقاعدة الأصولية الكلاسيكية التي تعتبر أنّ «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب».

لم يكن بسّام الجمل خالي الذهن من العقبات العديدة التي تعترض الباحث في هذا المجال، ومن أبعاده النظرية والعملية ، ولكنّه لم يكن منخرطا في الخصومات التي تتعلّق به، فواجه موضوعه بروح علمية عالية: جمع المادّة المتوفّرة وحللّها واستقرأها وأحصاها وقارن بين عناصرها وما اثبتته المصادر في السيرة والتاريخ، وخرج من هذا العمل الجادّ بنتائج إن لم تكن نهائية فهي أقرب إلى أن تكون نهائية، إذ كانت العيّنات المدروسة ممثّلة تمثيلا جيّدا للأصناف التي يحتوي عليها هذا المبحث.

إنّ المجال لا يتّسع في هذا التقديم للوقوف على كلّ الإضافات التي أتى بها هذا العمل، وحسبنا أن نشير إلى بعض ما استنتجه المؤلّف ممّا لا يمكن بعد الآن تجاهله. من ذلك أنّ تسعة أعشار آيات المصحف لا تتوفّر عنها أسباب معيّنة، وأنّ ثمانين في المائة من الأسباب تتعلّق بآيات الأخبار لا بآيات الأحكام، بصرف النظر عن كونها أسبابا ذات صبغة تاريخية أو أسطورية منحولة. ومن ذلك أيضا أنّ المنهج الذي طغى على توظيف هذه الأسباب هو منهج تبريري لاختيارات الفقهاء المتأخّرة عن زمن النزول من جهة، وتوفيقي بين الأسباب التي تشتمل على تناقض واضح من جهة ثانية، وإقصائي لبعض الفرق والمذاهب الناشئة بعد عصر النبوّة من جهة ثالثة.

وكانت أسباب النزول عند التمحيص الدقيق تعكس تارة متخيّلا إسلاميا لا يرى حرجا في إلغاء قانون السببية، سواء كان متعلّقا بالعجيب والغريب كالكائنات اللامرئية من جنّ وملائكة أو بالعناصر الطبيعية، وتعكس تارة أخرى مظاهر محدودة من التاريخ الإسلامي الأوّل، وخاصة المغازي و صلة الرسول بالصحابة وبزوجاته، كما تهمّ عددا من الصحابة في تعبّدهم ومعاشهم. ومن الطبيعي والحالة هذه أنّها لا تكفي البتّة في تبيّن كلّ ما يطمح الباحث في النص القرآني إلى معرفته على وجه الدقّة. ولذا كان الرأي الذي استقرّ عليه المؤلف أنّ الآيات القرآنية هي التي ينبغي أن تحكّم في أسباب النزول لا العكس، كما يذهب إلى ذلك من ليست لهم دراية كافية بطبيعة هذه الأسباب وبالدواعي إليها في التفاسير أو في الكتب المفردة.

وبعد، فليست هذه سوى نماذج من الفوائد الخطيرة التي يمكن أن يجنيها قارئ هذا الكتاب، وسيجدها مفصّلة مدعومة، معروضة بأسلوب يخضع للمعايير العلمية دون أن يغلب عليه جفاف العلم وصرامته. ولئن حصل لنا الشرف بمتابعة مراحل إنجازه أطروحة جامعيّة فإننا مسرورون اليوم بتقديمه إلى جمهور القرّاء الواسع، ونحن على يقين بأن بسّام الجمل باحث واعد متمكّن، ولذا يحقّ لنا أن ننتظر منه بحوثا أخرى في نطاق تاريخ الفكر الإسلامي تغني المكتبة العربية وتسهم في التراكم المعرفي الحديث الذي يحتاج إليه كلّ التوّاقين إلى تجاوز المعرفة التقريبية المتكلّسة وما تتّصف به من اجترار وتقليد.

عبد المجيد الشرفي

الرموز

م. م. : مصدر/ مرجع مذكور.

B.S.O.A.S: Bulletin of the School of Oriental and African Studies.

R.E.M.M.M: Revues des Mondes Musulmans et de la Méditerranée.

المقـدّمـة[1]

تُعدّ علوم القرآن من العلوم الثواني الدائرة على نصّ المصحف تدرسه من مختلف جوانبه التاريخيّة واللغويّة والمضمونيّة. ولذلك تضمّ مصنّفات علوم القرآن عديد الأنواع المندرجة فيها مثل أسباب النزول والنسخ والمكّيّ والمدنيّ وجمع القرآن وكيفيّة إنزاله ووجوه مخاطباته ومعرفة إعرابه وإعجازه وتفسيره وتأويله. . . إلخ.

وأفضى الخوض في هذه المباحث إلى تشكّل رصيد واسع من المعارف الإسلاميّة ما فتئ حجمه ينمو كلّما تأخرّنا في الزمان. ولا شكّ في أنّ وجود هذا العلم الإسلاميّ مترجم عن إنتاج بشريّ تاريخيّ يعكس جهود أجيال من العلماء المسلمين في تعاملهم مع نصّ المصحف ومحاولاتهم تفهّم مسائله وتدبّر قضاياه.

ذلك أنّ العلماء القدامى أنشؤوا علوماً إسلاميّة متنوّعة المواضيع والاهتمامات استغلّوها في مقاربة نصّ المصحف. فحقّقوا بذلك غايتين على الأقلّ، أولاهما الاستدلال على صواب تأويلهم له والاعتقاد في إدراك مراد الله

(1) أخذنا بعين الاعتبار، في هذه الطبعة، بأهمّ ملاحظات لجنة المناقشة.

من وحيه وتنزيله، وهذه غاية متعلّقة بدلالة النصّ الدينيّ نفسه. أمّا ثانية الغايتين، فتتمثّل في إقامة البرهان على أنّ هذا النصّ معجز بنظمه وبإحكام بنائه من قبيل ما تضمّنته مفرداته وجمله من أساليب الحذف والتقديم والتأخير والتكرير والقلب. ومن ثمّ عبّرت هذه الغاية عن مكانة نصّ المصحف المحوريّة في الثقافة الإسلاميّة.

وقد اخترنا النظر في علم من علوم القرآن هو أسباب النزول. وكانت البواعث على هذا الاختيار عديدة أهمّها ثلاثة، يتمثّل أوّلها في الحضور البارز لأسباب النزول في كتب التفسير القرآنيّ، وهو حضور ممتدّ في الزمان لاقترانه بتاريخ التفسير نفسه. ومن المعلوم أنّ المفسّرين وعلماء القرآن عدّوا أسباب النزول مقدّمة من المقدّمات الضروريّة لممارسة نشاط التفسير. وآية ذلك أنّ المفسّر محتاج إلى معرفة أسباب النزول والظروف التاريخيّة المباشرة الحافّة بها حتّى يتسنّى له التعرّف إلى السياقات التاريخيّة والاجتماعيّة والثقافيّة التي اقتضت نزول آي القرآن. وجليّ أنّ حضور أسباب النزول في التفسير ينمّ عن منزلتها المحمودة عند القدامى ويعبّر عن حاجتهم الأكيدة إلى معارف من خارج نصّ المصحف يسترشدون بها في بلوغ مراد الله من كلامه.

ولا شكّ في أنّ حضور أسباب النزول في مبحث التفسير القرآنيّ يعكس أشكالاً عديدة من توظيفها، أقرّها المفسّرون القدامى في طلبهم معاني آي القرآن. ومن البديهيّ أن يتأثّر ذاك التوظيف بمعطيات عديدة أهمّها ثقافة المفسّر وانتماؤه المذهبيّ وطبيعة المشاغل المعرفيّة والاجتماعيّة السائدة في عصره. وعندئذ لا بدّ لنا من تفحّص حقيقة أخبار أسباب النزول دراسة تحليليّة وتناولاً نقدياً حتّى تكون أحكامنا فيها من جهة صلتها بالتفسير مستقيمة وموضوعيّة.

أمّا الباعث الثاني الذي حفزنا على تناول علم أسباب النزول دراسةً وتحقيقًا نقديًا فيتمثّل في وجود قراءتين في شأنه قاصرتين علميًا وإن كُتِبَ لهما الرواج على نطاق واسع، أولاهما قراءة إيمانيّة متفشّية في المؤلّفات القديمة

سَلَّم أصحابها بكلّ مرويّات أسباب النزول وقبلوها على علاّتها دون أدنى سؤال عن حقيقتها التاريخيّة ودون الجرأة على الطعن فيها بسبب ضوابط سطّروها في التعامل مع أخبار أسباب النزول، خاصّة في ضوء تلازم أقاموه بين هذه الأسباب والحديث النبويّ.

غير أنّ هذا الاطمئنان إلى أخبار أسباب النزول يصطدم ـ متى أنعمنا فيها النظر ـ بما يلاحظه الدارس من اضطراب القدامى في تعيينها واختلافهم فيها اختلافًا يدعو إلى ضرورة مراجعتها بشكل جذريّ. وبذلك يمكن الكشف عن كيفيّات تعامل المفسّرين وعلماء القرآن مع أسباب النزول في تبرير تأويلهم لنصّ المصحف وإضفاء المشروعيّة الدينيّة على تمثّلهم التاريخيّ لمرحلة الدعوة أو للمنظومة الفقهيّة التي دافعوا عنها وانتصروا لها.

أمّا ثانية القراءتين، فهي القراءة الاستشراقيّة الوضعيّة. وقد حكَّمَ فيها ممثّلوها قواعد المنهج الوضعيّ في مقاربتهم أهمّ المفاهيم المؤسّسة للفكر الإسلاميّ على نحو ما سنتبيّنه في غضون العمل. ولم يعترفوا عند نظرهم في نصّ المصحف بصفة «المفارق» فيه. وإذا كان هذا شأنهم مع النصّ الدينيّ فلا عجب ألاّ يلتفتوا إلى أسباب النزول علمًا من علوم القرآن. فكانوا متمسّكين بهذا الموقف رغم عنايتهم الشديدة بتاريخ الوحي، إذ انصبّت أغلب أعمالهم على إنجاز ترتيب لسور القرآن ترتيباً تاريخيّاً محتكمين في ذلك إلى مقاييس مستمدّة من داخل نصّ المصحف، ومعرضين في الوقت نفسه عن كلّ ما يمكن أن توفّره عديد العلوم الإسلاميّة من معلومات قد تساعد على الإلمام بتاريخ الوحي من قبيل علوم الحديث والسيرة النبويّة وأسباب النزول.

ويتمثّل الباعث الثالث على اختيارنا هذا الموضوع في عدم وجود دراسات عربيّة حديثة تصدّت لمبحث أسباب النزول تصدّيًا علميًّا موسّعًا وأثارت قضاياه المنهجيّة والمعرفيّة، أو أجابت عن أبرز إشكاليّاته على نحو يجعلنا ندرك كيفيّات اشتغال الفكر الإسلاميّ وآليّاته في شأن نصّ المصحف من

خلال أسباب النزول من ناحية، ونُعيّن مستويات الوعي الدينيّ المعبّرة عن الضمير الإسلاميّ في فترة تاريخيّة محدّدة وفي وضع ثقافيّ دقيق من ناحية أخرى.

إنّ جلّ الكتابات العربيّة الحديثة التي تعرّض أصحابها لأسباب النزول لم توفّق ـ مثلما سنوضّح ذلك لاحقاً ـ في معالجة قضاياه ومسائله معالجة نقديّة تسائل تاريخه وتنظر في الأطوار المعرفيّة التي تقلّب فيها وتجلو الدواعي الصريحة والضمنيّة المفسّرة لنشأته وتشكّله وتطوّره إلى أن أضحى علماً إسلاميّاً. ولم نعثر أيضاً في تلك الكتابات على ما يقيم الدليل على مراجعة أطروحة العلماء القدامى في تعويلهم على أخبار أسباب النزول في التفسير القرآنيّ أو النسخ مثلاً.

ونعتقد أنّ الوعي بمثل هذه الدواعي نبّهنا إلى فائدة قراءة مدوّنتنا النصّيّة قراءة موجّهة إلى إثارة مختلف قضايا أسباب النزول علمًا من علوم القرآن ومعالجتها معاجلة تفهّميّة نقديّة. وهذا ما استدعى بناء عملنا على أربعة أبواب كبرى نسيجُها التدرّج في تناول مسائل علم أسباب النزول وسَدَاها المساءلة المتيقّظة لأقوال القدامى في هذا العلم.

إنّ طموحنا إلى دراسة قضايا أسباب النزول حتّم علينا اختيارات منهجيّة دقيقة اقتضتها طبيعة العلم القرآنيّ الذي ندرس وخصوصيّات المشاغل التي علّقها القدامى به. ولذلك صحّ منّا العزم ـ بعد التمعّن في أسباب نزول القرآن ـ على اعتماد الإحصاء. فأنجزنا جداول عديدة حدّدنا فيها، من بين ما حدّدنا، الآيات التي لها أسباب نزول معروفة، وضبطنا نِسَبَ مشاركة أهمّ الرواة في ما نقلوه من أخبار. وتجاوزنا الإحصاء إلى المقارنة بين تلك الأخبار بالرجوع إلى مختلف مصادر مدوّنتنا النصّيّة حتّى تستقيم أحكامنا في الأخبار قبولاً أو ردًّا. وفضلاً عن ذلك زاوجنا في مقاربتنا لمسائل أسباب النزول بين العرض والتحليل من جهة والتعليق النقديّ والاستنتاج من جهة أخرى.

وألّفنا في دراسة علم أسباب النزول بين قراءتين هما:

- أوّلاً: القراءة التاريخيّة، تدلّ عليها مدوّنة البحث. فهي تمتدّ من آخر القرن الثاني الهجريّ إلى بداية القرن العاشر. وهذا الامتداد في الزمان مهمّ جدًّا في رأينا لأنّه يجنّبنا، مبدئيًّا، الخلوص إلى أحكام في أسباب النزول مغلوطة مستمدّة من مصدر واحد لا يمثّل بمفرده قضايا هذا العلم. وقد استرشدنا بهذه القراءة في الكلام على مسار علم أسباب النزول والمراحل التاريخيّة التي تقلّب فيها.

  ثمّ إنّنا احتجنا إلى هذه القراءة لتتبّع الأخبار وهي تسافر في الزمان راصدين ما يمكن أن يطرأ عليها من ضروب التغيّر في الرواية وأشكال التبدّل في الدلالة.

- وثانياً: القراءة الآنيّة، استأنسنا بها في إنجاز عرض نقديّ للمؤلّفات الحديثة الدائرة على مباحث أسباب النزول. وعوّلنا على هذه القراءة أيضاً في المقارنة بين روايات أسباب نزول عديدة ينتمي أصحابها إلى الجيل نفسه (جيل الصحابة أو جيل التابعين)، والوقوف على طرق إجرائها في مختلف علوم القرآن، وخاصّة في بابي النسخ والتفسير.

إنّ استئناسنا بهذه الضوابط المنهجيّة القائمة على الإحصاء والمقارنة والتحليل والتقويم حقّق لنا عديد الأهداف، منها المساءلة المستمرّة لمباحث أسباب النزول بالشكل الذي استقرّت عليه في المؤلّفات القديمة، ومنها عرض الأخبار على نصّ المصحف حتّى نضبط حقيقة العلاقة بينهما دون أحكام مسبقة أو مواقف مقرّرة سطّرها المفسّرون وعلماء القرآن القدامى، ومنها تعيين الوظائف، خاصّة منها الضمنيّة، التي أدّتها أسباب النزول علماً من علوم القرآن من ناحية، وتحديد قيمتها التاريخيّة والمعرفيّة من ناحية أخرى.

و لا يسعنا في هذا المقام إلاّ أن نشكر أستاذنا عبد المجيد الشرفي الذي قبل بصدر رحب الإشراف على هذا العمل. فوجّهنا إلى أقوم مسالك البحث،

وصبر على استفساراتنا الكثيرة، فضلاً عن إفادتنا من علمه الواسع وتشجيعه لنا المتواصل ما نكون له مدينين. فله منّا أصدق آيات العرفان والامتنان.

ولولا الأستاذ المشرف ما كان لنا أن نفيد من رصيد مكتبة مؤسّسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلاميّة والعلوم الإنسانيّة بالدار البيضاء، وأن نقيم هناك شهرًا قضّيناه في البحث. فأُتِيحَتْ لنا فرصة الاطّلاع على ما هو مفقود من مصادر ودراسات في مكتباتنا، والاستفادة من آخر الإصدارات ممّا له بعملنا صلة. والحقّ أنّنا لقينا من القائمين على هذه المؤسّسة الحفاوة البالغة والمساعدة المستمرّة ولا سيّما من السيّد محمّد الصغير جنجار. فله منّا خالص الشكر.

ويشمل شكرنا كذلك صديقنا وزميلنا حاتم عبيد الذي تولّى مراجعة هذا العمل مراجعة مستوفاة. فكان لنا ناصحاً ومناقشاً.

الباب الأوّل

علم أسباب النزول
منزلة ونشأة ومدوّنة

الفصل الأوّل

علم أسباب النزول في الدراسات الحديثة

إنّ اهتمامنا بأسباب النزول علمًا من علوم القرآن يقتضي دون شكّ النظر في الأعمال الدائرة حول الموضوع. ومن ثمّ نعيّن حدود مساهمة المحدثين، عربًا ومستشرقين، في هذا الباب والتعرّف إلى مختلف مناهجهم في التحليل والمقاربة.

ولعلّ ما لاحظناه من كثرة التأليف في علوم القرآن والدراسات القرآنيّة والفكر الدينيّ عمومًا، ممّا له صلة ببحثنا، يستدعي اختيار نماذج منها نخصّها بالدرس. ولا يخفى أنّ المعيار الأساسيّ في هذا الاختيار هو الإحاطة قدر المستطاع بمشاغل المحدثين في تناولهم أسباب نزول القرآن سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

ولمّا كانت مواقف المهتمّين بهذا العلم متباينة بتباين منطلقاتهم الفكريّة من ناحية، وباختلاف مناهجهم من ناحية أخرى ارتأينا التمييز بين ضربَيْن من الدراسات هما: الدراسات العربيّة الحديثة[1] والدراسات الاستشراقيّة.

---

(1) سنهتمّ بالأعمال التي ينتسب أصحابها إلى الثقافة والحضارة العربيّتين بقطع النظر عن اللسان الذي يكتبون به.

I ـ الدراسات العربيّة الحديثة:

أفضى اطّلاعنا على ما أمكننا الاطّلاع عليه من الدراسات الحديثة المعتنية بعلم أسباب النزول إلى ملاحظة التفاوت بين أصحاب هذه الأعمال في مدار اهتمامهم بالعلم المذكور؛ ذلك أنّ شقًّا منهم أفرد له تآليف كاملة. أمّا الشقّ الآخر، فقد خصّص له أبوابًا أو فصولاً ضمن مؤلّفات جامعة لعلوم القرآن من جهة، أو مقالات ودراسات من جهة أخرى تختلف حجمًا وقيمة معرفيّة من مؤلّف إلى آخر.

وفكّرنا في تناول الأعمال العربيّة الحديثة وفق تسلسلها التاريخيّ في الصدور حتّى ندرك ما فيها من إضافة أو تكرار أو نكوص في تدبّر قضايا أسباب النزول. إلاّ أنّنا صرفنا النظر عمّا فكّرنا فيه. والسبب في ذلك هو تعرّض الكاتب الواحد لهذا العلم في عدد من أعماله المنشورة في تواريخ مختلفة وربّما متباعدة.

لقد رَصَدْنَا في الكتابات العربيّة الحديثة موقفيْن متقابليْن في معالجة أسباب نزول القرآن هما: الموقف التمجيديّ والموقف النقديّ.

1 ـ الموقف التمجيديّ:

إنّ ما نعنيه بالموقف التمجيديّ ههنا، هو اكتفاء عديد الدارسين العرب المحدثين بترديد آراء القدامى من مفسّرين وعلماء قرآن في مبحث أسباب النزول والتسليم بصحّتها. ومن ثمّ غاب عند أصحاب هذا الموقف الحسّ النقديّ في أعمالهم وانعدمت الجدّة فيها انعدامًا كلّيًّا أو كادت. والأمثلة على ذلك عديدة، منها كتاب «**مناهل العرفان في علوم القرآن**»[1] لمحمّد عبد العظيم الزرقاني. وقد صدر الكتاب في طبعته الأولى سنة 1943.

خصّص المؤلّف الباب الخامس لأسباب النزول[2]، وفيه تناول أحدَ عشر مبحثًا رأينا إرجاعها إلى المحاور الثلاثة التالية:

---

(1) اعتمدنا الطبعة الثالثة، مصر، 1980.

(2) **مناهل العرفان**، ج: I، ص ص: 106 ـ 137.

- التعريف بسبب النزول وفوائده وطرق التعبير عنه.
- مسألة النازل والسبب (الوحدة والتعدّد).
- قضيّة العموم والخصوص ومختلف المواقف منها.

والحقيقة أنّنا لم نجد لدى ـ المؤلّف أوهو يعرض لهذه المحاور ـ ما يقيم الدليل على اجتهاد في البحث أو إعمال للنظر. وأنّى له ذلك وقد قرّر في مقدّمة كتابه ما يلي: «(. . .) على أنّني في هذه المحاولة لا أدّعي أنّني أنشأتُ وأحسنتُ العرضَ إذا كنتُ قد وُفِّقْتُ. أمّا المادّة نفسها، فالفضل فيها لعلماء هذه الأمّة الذين أبلَوْا في جمعها بلاءً حسنًا ولم يخرجوا من الدنيا إلاّ بعد أن شقّوا لنا الطريق وقرّبوا البعيد وجمعوا الشتيت»[1].

لذلك اكتفَى المؤلّف باستعراض مادّة أسباب النزول بالشكل الذي تحدّد لدى القدامى. فأورد تعريفهم لهذا العلم وعيّن فوائد معرفة سبب النزول. ومن البديهيّ ـ في إطار هذه الرؤية ـ أن يعتبر المؤلّف رواية الصحابيّ لسبب النزول في حكم المرفوع إلى النبيّ «لأنّه يبعد كلّ البعد أن يكون الصحابيّ قد قال ذلك من تلقاء نفسه، على حين أنّه خبَرٌ لا مردّ له إلاّ السماع والنقل أو المشاهدة والرؤية»[2]. ولم يجد المؤلّف غضاضةً من الانتصار «للجمهور» من أهل السنّة في القول إنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. ومن ثمّ رَمَى الموقفَ المخالف للجمهور بـ«الشبْهَة»[3].

أمّا صبحي الصالح، فقد عقد الفصل الثاني من الباب الثالث من كتابه «**مباحث في علوم القرآن**»[4] ـ الصادر في طبعته الأولى سنة 1958 ـ لعلم

(1) المرجع نفسه، ج: I، ص: 4.
(2) المرجع نفسه، ج: I، ص: 114.
(3) المرجع نفسه، ج: I، ص: 130 ـ 134.
(4) اعتمدنا الطبعة السابعة عشرة الصادرة عن دار العلم للملايين، بيروت، 1988. والكتاب، في الأصل، مجموعة من المحاضرات ألقاها المؤلّف على طلبة كلّية الآداب بجامعة دمشق.

أسباب النزول[1]. ولئن سجّل المؤلّف بعض المآخذ على القدامى في تناولهم علوم القرآن عمومًا وعلم أسباب النزول خصوصًا، فإنّه لم يجرؤ على القطع مع المنظور القديم للعلم. لذلك قال في تقديمه للطبعة الرابعة من الكتاب: «وإنْ نعرفْ للقدامى فضلهم الكبير ونَقُلْ: إنّنا عالة عليهم في هذه البحوث، ما نزيد على التفقّه بآثارهم والاستضاءة بأنوارهم لا يغضُضْ من قيمة عرفاننا هذا ما نأخذ من مآخذ شكليّة على منهجهم القديم: ذلك بأنّ طريقتهم من الوجهة التاريخيّة لا تُضَاهَى دقّةً وعُمْقًا وأمانةً. ولكنّ المنهج التاريخيّ غلب على أبحاثهم القرآنيّة، فلم يفسح المجال دائمًا لتصوير الجانب الأدبيّ الفنّيّ الذي يَسُدُّ الفجوات ويملأ الثغرات حين يكتم التاريخ بعض الحقائق الكبرى»[2].

إنّ ما لفت انتباهنا هنا هو العودة المتكرّرة لمبحث أسباب النزول في جلّ مقدّمات طبعات الكتاب؛ إذ يعتقد المؤلّف أنّه أتى بجديد في معالجة الموضوع. فهو في كلّ مرّة يدعو العلماء إلى النظر في فصل «أسباب النزول» لأنّه تحدّث فيه «عن المبالغات أو المغالطات التي وقع فيها المصنّفون في أسباب النزول» وأنكر «السببيّة الحقيقيّة فيما لبعض الآيات من سبب عامّ» ومن ثمّ مال «إلى الجمع بين السبب التاريخيّ والسياق الأدبيّ بالكشف عن التناسب بين الآيات والترابط بين السور وتعديَة الآيات إلى غير أسبابها»[3]. ولكنّ المؤلّف، عند الفحص، أَوْهَمَ بالتجديد؛ ذلك أنّ محتوى الفصل المخصّص لأسباب النزول لا يختلف في شيء عمّا أورده الزرقاني في كتابه السالف الذكر، سواء في ترتيب المادّة أو في الأمثلة المستشهد بها أو حتّى في الاستنتاجات التي انتهى إليها. فلم يعترض صبحي الصالح مثلاً على مرويّات التابعين لأسباب

(1) مباحث في علوم القرآن، ص ص: 127 ـ 163.
(2) المرجع نفسه، ص: 10.
(3) المرجع نفسه، ص: 7 وانظر أيضاً مقدّمة الطبعة الرابعة، ص: 11.

النزول بالشروط التي عيّنها القدامى[1]. وقد ناقش المؤلّف بعض القضايا المغلوطة من أساسها، لكأنّه يتعامل ـ في الظاهر ـ مع أخبار أسباب النزول تعاملاً نقديًّا. من ذلك أنّه آخذ الواحدي النيسابوريّ (تـ. 468 هـ) على الخبر المبيّن لسبب نزول الآية 114 من سورة البقرة 2، إذ وقع في خطأ تاريخيّ واضح تمثّل في القول بأنّ هذه الآية نزلت في «بختنصر البابليّ» إثر مساندة النصارى له في تخريب بيت المقدس. غير أنّ البحث التاريخيّ يرجع هذا الحدث إلى قبل مولد المسيح بأكثر من ستّة قرون[2].

والرأي عندنا أنّ المثال المذكور لا يدخل في تعريف القدامى لسبب النزول على نحو ما سنبيّنه لاحقًا. والغريب، ههنا، هو محاولة المؤلّف تبرير هذا الخطإ. فالواحديّ، في نظر صبحي الصالح، ليس مؤرّخًا حتّى يحقّق في الموضوع، فضلاً عن أنّه اقتصر على إثبات ما بلغه من أخبار عن الآية السابقة دون إبداء رأيه فيها.

والملاحظ أيضًا اكتفاء المؤلّف في التعامل مع أخبار أسباب النزول بضابط واحد سمّاه «الرواية الصحيحة» والمبالغة في التعويل عليه[3]، دون أن يحدّد مفهوم الصحّة عنده ومعاييرها وشروطها. فنحن لا ندري بالضبط ما هي الرواية الصحيحة والرواية غير الصحيحة. ولا يخفى على الأذهان أنّ «الصحّة» مفهوم نسبيّ تنازعه القدامى ووظّفوه إيديولوجيًّا بحسب اختلاف المذاهب وتعدّد المِلَل.

ونعتقد أنّ ما لم ينجزه المؤلّف ـ وقد صرّح به ـ هو مِنْ أسس البحث في أسباب النزول. من ذلك قوله: «نعترف، كما ندعو علماء عصرنا إلى الاعتراف، بأنّنا جميعًا مهما نجدّ في طلاب الروايات الصحيحة التي توصلنا إلى

---

(1) المرجع نفسه، ص: 134.
(2) المرجع نفسه، ص: 137.
(3) المرجع نفسه، ص: 142 ـ 147.

أسباب نزول الكتاب، لن يكون في وسعنا أن نجمع الآيات كافّة التي وقع نزولها بعد أسئلة أو أسباب. فذلك يلجئنا إلى وضع تصانيف كثيرة تحيط بهذه المعلومات الدقيقة الواسعة بعد تمحيص كلّ ما ورد فيها من متون وأسانيد»[1].

وإذا ولّينا وجهنا شطر التفاسير القرآنيّة الحديثة، ألفينا فيها اهتمامًا بأسباب النزول. من ذلك أنّ الشيخ محمّد الطاهر ابن عاشور (تـ1973,) تناول في المقدّمة الخامسة من تفسيره «**التحرير والتنوير**»[2]، مبحث أسباب النزول[3]. وقد نبّه المفسّر على تقصير القدامى في هذا الباب. فهُم ينقلون أخبار أسباب النزول دون تَرَوٍّ أو نَظَر نقديّ. قال: «ولكنّي لا أعذر أساطين المفسّرين الذين تلقّوا الروايات الضعيفة، فأثبتوها في كتبهم ولم ينبّهوا على مراتبها قوّةً وضعفًا، حتّى أوهموا كثيرًا من الناس أنّ القرآن لا تنزل آياته إلاّ لأجل حوادث تدعو إليها. وبئس هذا الوهم، فإنّ القرآن جاء هاديًا إلى ما به صلاح الأمّة في أصناف الصلاح. فلا يتوقّف نزوله على حدوث الحوادث الداعية إلى تشريع الأحكام»[4].

ومن أجل تلافي هذا التقصير، عيّنَ الطاهر ابن عاشور خمسة أقسام في أسباب النزول ممّا صحّ إسناده، وهي:

- ضرورة الأخذ بسبب النزول لفهم غوامض التنزيل. من ذلك أنّ معنى الآية يطلب من جهة سبب نزولها.
- سبب النزول يؤكّد الحكم الشرعيّ العامّ.
- حادثة النزول أنموذج، من بين حوادث أخرى مشابهة، على الحكم النازل.
- وجود أحداث لها في القرآن ما يعزّز معانيها من طريق التناسب بقطع النظر عن تاريخ نزول تلك الآيات.

---

(1) المرجع نفسه، ص: 135.
(2) اعتمدنا الطبعة الأولى الصادرة عن الدار التونسيّة للنشر، 1984.
(3) تفسير التحرير والتّنوير، ج: I، ص ص: 46 ـ 50.
(4) المرجع نفسه، ج: I، ص: 46.

- سبب النزول يبيّن المجمل ويؤوّل المتشابه من القرآن.

ولعلّ من أهمّ فوائد أسباب النزول عند المفسِّر تأكيد إعجاز القرآن. فنزول الوحي إثر أسباب تاريخيّة يطعن في دعوى اعتبار النصّ من «أساطير الأوّلين»[1]. ومن ثمّ مثّلت أسباب النزول عنده مدخلاً أساسيًّا من مداخل التفسير القرآنيّ وفق الملامح العامّة التي ضبطها المفسّرون القدامى.

هذه نماذج من بين أعمال أخرى عديدة[2] ممثّلة للموقف التمجيديّ في التعامل مع قضايا أسباب النزول. وقاد نظرنا فيها إلى نتيجتين تفضي إحداهما إلى الأخرى، هما:

- الخلوص إلى المواقف نفسها بقطع النظر عن التكوين العلميّ والمعرفيّ الذي تلقّاه أصحاب هذه المؤلّفات، يستوي في ذلك الشيخ الأزهريّ أو الزيتونيّ، والمدرّس بكلّية الآداب أو كلّية الشريعة وأصول الدين. ونفسّر هذا التشابه في الموقف باكتفاء هؤلاء بما انتهى إليه السلف من نتائج في الموضوع والتهيّب من مراجعة مواقفهم مراجعةً جوهريّةً متجاوزة لكلّ ضروب النقد الشكليّ[3].

---

(1) المرجع نفسه، ج: I، ص: 50.

(2) نذكر على سبيل المثال الكتب التالية:

- فؤاد علي رضا، **من علوم القرآن**، طبعة أولى، القاهرة، 1982، ص ص: 37 ـ 38.
- محمّد الدسوقي، **في تاريخ القرآن وعلومه**، طبعة أولى، ليبيا، ص ص: 139 ـ 150.
- صابر حسن أبو سليمان، **مورد الظمآن في علوم القرآن**، طبعة أولى، الهند، 1984، ص ص: 28 ـ 40.
- عبد الله شحاته، **علوم القرآن**، طبعة أولى، القاهرة، 1985، ص ص: 77 ـ 98.
- محمّد أمين فرشوخ، **المدخل إلى علوم القرآن والعلوم الإسلاميّة**، طبعة أولى، بيروت، 1990، ص ص: 21 ـ 31.
- غازي عناية، **أسباب النزول القرآنيّ**، طبعة أولى، بيروت، 1991 (هذا الكتاب بأبوابه الأربعة هو نقل يكاد يكون حرفيّاً لما ورد في مؤلّفات علوم القرآن القديمة، ومن ثمّ لا يستحقّ منّا أكثر من هذه الإشارة).

(3) في هذا السياق، نفهم مدى الرواج الذي لقيته بعض هذه الكتابات في الأوساط العربيّة =

- انعدام أيّة إضافة في تدبّر قضايا علم أسباب النزول. فاللاحق يكرّر السابقَ ويراوح جمعيهم في المكان نفسه. بل كانت هذه الأعمال عالةً على إنتاج القدامى وغاب عنها ذاك الثراء والتنوّع الذي ميّز مؤلّفات الأسلاف.

2 ـ الموقف النقديّ:

إنّ حظّ المقاربة النقديّة لعلم أسباب النزول في الدراسات العربيّة الحديثة قليلٌ جدًّا. فهو لا يتعدّى، في الغالب، بعض الملاحظات المهمّة. ومن ثمّ لم نجد، على حدّ علمنا، ولو كتابًا واحدًا مخصّصًا لهذا المبحث من منظور نقديّ.

تنقسم النماذج التي تهمّنا إلى قسمين:

- قسم أفرد لأسباب النزول فصلاً من تأليف جامع لعلوم القرآن، أو دراسةً مستقلّة خاصّة بالعلم.
- قسم تضمّن مجموعة من الآراء والمواقف وردَتْ عرضًا في أعمال عديدة كتبًا ودراساتٍ، وذلك في سياق اهتمامات غير مباشرة بعلم أسباب النزول.

لقد نشر حسن حنفي عملاً بعنوان: **«الوحي والواقع: دراسة في أسباب النزول»**[1]، يتبنّى فيه موقفًا غير مألوف هو عدم وجود آيات نزلت ابتداءً، ممّا يعني أنّ آيات القرآن كلّها نزلت لأسباب[2]. ومن ثمّ يناقض موقفُه مذهبَ علماء القرآن والمفسّرين القدامى. والحقيقة أنّ حسن حنفي لم يقم البرهان على

= الحديثة والمعاصرة، وخير شاهد على ذلك مؤلّف صبحي الصالح المذكور الذي تجاوز الآن الطبعة العشرين.

(1) صدرت هذه الدراسة في كتاب: **الإسلام والحداثة**، (ندوة مجلّة «مواقف» اللبنانيّة)، طبعة أولى، دار الساقي، لندن، 1990، ص ص: 133 ـ 176. ويوافق مضمون هذه الدراسة ما سبق أن تعرّض له المؤلّف بشكل موجز في كتابه **«الدين والثورة في مصر: 1952 ـ 1981»**، طبعة أولى، القاهرة، 1989، فصل: «ماذا تعني أسباب النزول»، ج: VII، ص ص: 69 ـ 75.

(2) **الوحي والواقع**، ص: 135، ويقابل موقف حنفي ما ذهب إليه محمّد شحرور حينما قال: «إنّ القرآن ليس له أسباب نزول»، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، طبعة أولى، دمشق، 1990، ص: 93.

صحّة أطروحته، بل اكتفى بتقرير هذا الموقف دون تعليل. وقد حدّد هدفًا مركزيًّا من هذه الدراسة من أجل تجاوز التناول الخطّيّ للآيات من جهة أسباب نزولها؛ إذ اعتبر «الجديد في هذه الدراسة هو أنّها حاولت تجميع كلّ أسباب النزول طبقًا للمواقف الإنسانيّة لمعرفة صلة الوحي بالواقع. لا يهمّ الترتيب الزمانيّ (Diachronic) بل البنية الموضوعيّة (Synchronic) متى يأتي الوحي ملبّيًا لرغبة الواقع، أفرادًا وجماعاتٍ؟ ومتى يأتي مقوّمًا له ومفسِّرًا إيّاه؟ متى يأتي مخفِّفًا ملطِّفًا ومهيّئًا معترفًا بالضعف البشريّ؟ ومتى يأتي مشدِّدًا من أجل شحذ الهمّة الإنسانيّة؟ متى يتداخل الكلام الإلهيّ والكلام البشريّ؟ وماذا عن طرق أداء الرسالة وتحقيق الدعوة؟ كيف يكشف الوحيُ الحوادث الماضية ووقائع التاريخ؟ ما هي الفرق المعارضة والجماعات المناوئة للتفسير؟ كيف يتأسّس النظر وكيف يتحقّق العمل؟»[1].

تعكس مثل هذه الأسئلة رهانًا مغريًا في البحث وتعبّر عن مشروع طموح قد تختلف جرّاه الآراء وتختصم أكثر ممّا تعكس عملاً منجزًا أو يمكن إنجازه.

والملاحظ أنّ المؤلّف أورد أخبارًا عديدة من كتاب الواحديّ ـ وقد أثبتها في الهامش وناهزت نصف الدراسة تقريبًا ـ دون نقدها لأنّ مثل هذا العمل، في تقديره، ليس من مهامّ الباحث المعاصر[2]!!.

ونعتقد أنّ طريقة حسن حنفي في دراسة أسباب النزول ـ على ما فيها من سعي إلى القطع مع المنظور القديم ـ تدعّم موقفًا من هذا العلم دعا إليه في أطروحته عن مناهج التفسير القرآنيّ[3] وعاد إليه في مشروعه الضخم «من **العقيدة إلى الثورة**»[4].

---

(1) **الوحي والواقع**، ص137.

(2) **المرجع نفسه**، ص: 155، (الهامش الرابع).

(3) انظر خاصّة القسم الأوّل (ص ص: 27 ـ 164) من: Les méthodes d'exégèse: Essai sur la science des fondements de la compréhension, Le Caire, 1965.

(4) ممّا قاله في هذا الصدد: «تعني أسباب النزول أولويّة الواقع على الفكر، وأنّ كلّ آية هي =

أمّا نصر حامد أبو زيد فقد أصدر كتابًا بعنوان «**مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن**»[1]، وصدّره بتمهيد على غاية من الأهمّية، إذ عيّن فيه طبيعة الخطاب الدينيّ وضبط فيه ملامح المنهج العلميّ في دراسة القرآن باعتباره نصًّا لغويًّا. ومن ثمّ كان النصّ القرآنيّ إنتاجًا ثقافيًّا قابلاً للتحليل والدراسة بقطع النظر عن أصله المفارق. ذلك «أنّ الإيمان بالمصدر الإلهيّ للنصّ، ومن ثمّ لإمكانيّة أيّ وجود سابق لوجوده العينيّ في الواقع والثقافة، أمر لا يتعارض مع تحليل النصّ من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها [. . .] ذلك أنّ اللغة أهمّ أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه. وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدّث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع ولا يُمْكِنُ من ثمّ أن نتحدّث عن نصّ مفارق للثقافة والواقع أيضًا طالما أنّه نصّ داخل إطار النظام اللغوي للثقافة. إنّ ألوهيّة مصدر النصّ لا تنفي واقعيّة محتواه ولا تنفي من ثمّ انتماءه إلى ثقافة البشر»[2].

إنّ تعويل المؤلّف على المقاربة اللسانيّة في تحليل النصّ الدينيّ[3] مكّنه من العدول بقضايا علوم القرآن عن المسالك المسطّرة. ففي الفصل الذي خصّصه لعلم أسباب النزول[4]، عالج المسائل التالية:

- علاقة النصّ بالواقع استنادًا إلى أسباب النزول.
- وظيفة أسباب النزول في ضبط دلالات النصّ.
- النتائج الخطيرة المترتّبة على التمسّك بعموم اللفظ وإهدار خصوص السبب.

= تعبير عن موقف وحلّ لمشكل وبنية نظريّة ممكنة لوضع اجتماعيّ قائم»، **من العقيدة إلى الثورة**، الطبعة الأولى، دار التنوير، بيروت، والمركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، 1988، ج: IV، ص: 250. وانظر قراءة نقديّة للأجزاء الخمسة الأولى من هذاالمشروع في: نصر حامد أبو زيد، **الخطاب الدينيّ: رؤية نقديّة**، طبعة أولى، بيروت، 1992، ص ص: 75 ـ 127.

(1) اعتمدنا الطبعة الثانية التي نشرها المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت/ الدار البيضاء، 1994.

(2) **مفهوم النصّ**، ص: 24.

(3) نقصد بالنصّ الدينيّ، ههنا وفي كامل عملنا، نصّ المصحف فقط.

(4) المرجع نفسه، ص ص: 97 ـ 115.

- ارتباط ظهور هذا العلم بمشاغل جيل التابعين.
- السبيل إلى تجاوز منهج القدامى في التعامل مع أخبار أسباب النزول.

إنّ مثل هذه المسائل ينتظمها مبدأ محوريّ عند المؤلّف، وهو أنّ علم أسباب النزول يؤكّد العلاقة الجدليّة بين النصّ والواقع.

وقد عبّر القدامى عن هذا المعنى في مباحث عديدة منها نزول القرآن منجّمًا ومبحث العموم والخصوص.

والحاصل أنّ التأسيس المنهجيّ الذي أفضى إليه النظر في العلم متمثّل في ما يلي: «إنّ أسباب النزول ليست سوى السياق الاجتماعيّ للنصوص. وهذه الأسباب، كما يمكن الوصول إليها من خارج النصّ، يمكن كذلك الوصول إليها من داخل النصّ، سواء في بنيته الخاصّة أم في علاقته بالأجزاء الأخرى من النصّ العامّ. ولقد كانت معضلة القدماء أنّهم لم يجدوا وسيلة للوصول إلى «أسباب النزول» إلاّ الاستناد إلى الواقع الخارجيّ والترجيح بين المرويّات. ولم يتنبّهوا إلى أنّ في النصّ دائمًا دوالاً يمكن أن يكشف تحليلها عن ما هو خارج النصّ. ومن ثمّ يمكن اكتشاف «أسباب النزول» من داخل النصّ، كما يمكن اكتشاف دلالة النصّ بمعرفة سياقه الخارجيّ»[1].

وإذا نظرنا في كتابات محمّد أركون وجدنا إشارات عديدة إلى علم أسباب النزول مفهومًا ووظيفةً ومنزلةً ضمن الإنتاج الدينيّ المتعلّق بالنصّ التأسيسيّ في الثقافة الإسلاميّة. ويتنزّل فهم أركون لأسباب النزول ضمن اختياراته المنهجيّة والمعرفيّة في قراءته للقرآن[2]. ومن ثمّ يؤكّد المنهج

---

(1) المرجع نفسه، ص: 111. والملاحظ أنّ الفكرة نفسها أثبتها المؤلّف في كتاب له لاحق. قال: «إنّ تحديد سبب النزول ـ أحد مستويات السياق الخارجيّ ـ يمكن أن يتمّ من خلال تحليل السياق اللغويّ الداخليّ، وذلك في حال اختلاف المرويّات حمل سبب نزول نصّ بعينه أو تعارضها...» النصّ، السلطة، الحقيقة، طبعة أولى، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء/ بيروت، 1995، ص: 130.

(2) تتضمّن قراءة أركون للقرآن بالضرورة ثلاث لحظات هي: اللحظة اللسانيّة (اكتشاف =

المقترح العلاقة الجدليّة بين «الوحي» و«الحقيقة» و«التاريخ»[1].

وبناءً على ما تقدَّم، فإنّ أسباب النزول في نظر أركون، مندرجة في نشاط التفسير القرآنيّ (تحديد الظروف التاريخيّة لنزول الوحي ولوقوع الأحداث) الموضِّح لطبيعة «الخطاب القرآنيّ». فتغيب عن هذا الخطاب، عمومًا، المرجعيّات التاريخيّة الدقيقة فواعلَ وأزمنةً وأمكنةً[2].

وسعى المؤلّف إلى تعليل عدول المسلمين اليوم عن دراسة علم أسباب النزول. فثمّة اعتقادٌ تفشَّى في الأوساط الإسلاميّة مضمونه أنّ قضايا هذا العلم قد حَسَمَهَا منذ قرون عديدة مؤسّسو المذاهب الفقهيّة وكبار المفسّرين وعلماء القرآن عمومًا. ومن البديهيّ إذن أن توظّف أخبار أسباب النزول في صوغ المنظومة الفقهيّة الكلاسيكيّة، وإضفاء المشروعيّة الدينيّة عليها. قال أركون: «صحيح أنّ علم أسباب النزول ينقل الأسباب المباشرة التي أدّت إلى نزول الوحي أو رافقته، أقصد وحي كلّ آية، ولكنّه يتحدّث عن وقائع مبعثرة ومتقطّعة وآنيّة ظرفيّة لم تستكشف العلاقة بينها وبين المكانة الإلهيّة للآيات. إنّ السبب ليس إلاّ حجّة أو ذريعة من أجل إطلاق حكم أو أمر أو تثبيت معيار معيّن أو تحريم شيء محدّد»[3].

والذي ذهب إليه محمّد أركون أنّ آيات المصحف لا تكتسب دلالاتها من

= النظام اللغويّ للنصّ)، واللّحظة الأنتروبولوجيّة (البُنَى الأسطوريّة في النصّ)، واللحظة التاريخيّة (حدود عمل المفسّرين على اختلاف اتجاهاتهم).

انظر: *Lectures du Coran*, éd. Maisonneuve et Larose, Paris, 1982, p.5.

(1) المرجع نفسه، ص: 19.

(2) محمّد أركون، الفكر الإسلاميّ: قراءة علميّة، تعريب: هاشم صالح، مركز الإنماء القوميّ، بيروت، 1987، ص: 151.

(3) المرجع نفسه، ص: 91 ولاحظ أركون، في السياق نفسه، أنّ الفقهاء القدامى عدّوا أسباب النزول من المعارف الإسلاميّة المبيّنة لكيفيّة إخضاع العقل الإنسانيّ لخدمة «كلام الله». أنظر: ***The notion of revelation: From Ahl al- Kitab to the Societies of the Book***, in: Die Welt des Islams, n° 23, 1988, p.78.

أسباب النزول؛ إذ باستطاعة المؤرّخ أن يجد في هذه الآيات معطيات عن حالة الثقافة وملامح المجتمع في الجزيرة العربيّة في أوائل القرن السابع للميلاد[1]. ودعا المؤلّف، في ضوء ما تقدّم، إلى ضرورة إعادة النظر في علم أسباب النزول وما سواه من العلوم الإسلاميّة لبناء التاريخ الحقيقيّ للقرآن[2].

وكانت لمحمّد الطالبي ملاحظات قليلة في شأن أسباب النزول في بعض مؤلّفاته. ومحصّل رأيه في الموضوع أنّ هذا العلم تولّد من طبيعة القرآن، وهي طبيعة لا تمُدُّ المتلقّي إلاّ بإشارات إلى أحداث أو وقائع استدعت نزول الوحي. ونظرًا إلى الظهور المتأخّر لأدبيّات أسباب النزول، فإنّ هذا العلم، بشكل عامّ «مُخيِّب للآمال»[3]، على الرغم ممّا نهض به قديمًا من وظائف في إبانة دلالات النصّ الدينيّ[4].

وينبغي ألاّ يفهم من هذا الموقف رفض الطالبي لعلم أسباب النزول والاستغناء عنه كلّيًا في تدبّر آيات المصحف. فهذا العلم «ينصهر اليوم ضمن المنهجيّة المقامة على مراعاة إحداثّيات الفضاء والزمان في فهمنا

(1) «Les Versets ne reçoivent pas leurs sens des «circonstances de la révélation» (asbab al- nuzul), mais ils peuvent fournir à l'historien des indications sur l'états de la culture et de la société en Arabie au début du VIIe siécle», *Lectures du Coran*, p.26.

(2) «Il demeure nécessaire de reprendre la littérature des circonstances de la Révélation (asbab al-nuzul), de l'abrogeant et de l'abrogé (al-nasikh wal-mansukh), des traditions citeés à l'appui des exégèses pour reconstituer la véritable histoire du texte coranique».

المرجع نفسه، ص: XXIII.

(3) ***«Quelle clé pour lire le Coran?»***, in: ***Réflexions sur le Coran***, éd. Seghers, Paris. 1989, p.25.

(4) «Toutes les lectures historiques, malgré le caractère tradif et peu crédible des ouvrages consacré aux «circonstances de la révélation» (asbab al-nuzul), tous les décorticages philosophiques, syntaxiques, et plus largement linguistiques opérés par les Anciens au ras du texte, sont des préalable absolus pour débroussailler le champ semantique, et éviter les errances et les extravagances».

المرجع نفسه، ص: 70.

للنصوص»[1]. وممّا يعزّز قيمة هذا العلم أنّ المؤلّف استرشد به في تفسير الآية 143 من سورة البقرة 2[2]، والآية 34 من سورة النساء 4[3].

أمّا عبد المجيد الشرفي، فقد تعرّض إلى علم أسباب النزول سواء في بعض دروسه[4] أو الإشارة إليه في ما نشر من أعمال؛ إذ نبّه إلى أنّ التأليف في هذا العلم مردّه جهل الأجيال التالية لجيل الصحابة بخصائص الخطاب النبويّ ظروفَ نشأةٍ وتقبّلاً وغايةً، خاصّة بعد أن تمّ الانتقال نهائيًّا من «الرسالة الشفويّة» (القرآن) إلى النصّ المدوّن (المصحف)[5].

وفي إطار هذا المشغل يرى الأستاذ الشرفي أنّ القرآن ينطوي على حلول ظرفيّة استجابت لواقع تاريخيّ محدّد، وعبّرت عن وضع معرفيّ معيّن. ومن ثمّ ينبغي تدبّر الغايات المرجوّة من تلك الحلول حتّى لا ننحرف بالرسالة المحمّديّة عن مقاصدها[6]. ولذلك كان للمؤلّف موقف مُهِمٌّ جدًّا من مسألة العموم والخصوص منسجم مع رؤيته لهذه الرسالة. قال: «إنّ تركيزنا على هذه الخصائص يؤدّي بالضرورة إلى قلب المسلّمة التي استقرّت في الوجدان الإسلاميّ منذ القرن الثاني للهجرة وإلى الإقرار بأنّ العبرة ليست بخصوص السبب ولا بعموم اللفظ معًا، بل في ما وراء السبب الخاصّ واللفظ المستعمل له يتعيّن البحث عن الغاية والقصد. وفي هذا البحث مجال لاختلاف التأويل

(1) محمّد الطالبي، أمّة الوسط، طبعة أولى، سراس للنشر، تونس، 1996، ص: 118.

(2) المرجع نفسه، ص: 11 ـ 31. ويسمّي الطالبي هذه الآية بـ«آية أمّة الوسط والشهادة»، (ص: 25).

(3) المرجع نفسه، ص: 115 ـ 147. وتناول المؤلّف الآية المذكورة «في بيئتها التي نزلت فيها بأبعادها التاريخيّة والإناسيّة والاجتماعيّة والنفسيّة»، ص: 118.

(4) «أسباب النزول والنسخ في القرآن»، درس أُلقِيَ على طلبة مناظرة التبريز (قسم العربيّة)، السنة الجامعيّة، 1991 ـ 1992.

(5) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، طبعة أولى، دار الطليعة، بيروت، 2001، ص ص: 47 ـ 48.

(6) المرجع نفسه، ص ص: 156 ـ 157.

بحسب احتياجات الناس واختلاف بيئاتهم وأزمنتهم وثقافاتهم وما إلى ذلك. وفيه كذلك مجال للتطوّر متى آمن المرء بأنّه مَعْنِيٌّ الآن وهنا بفحوى الرسالة المحمّديّة. . . »[1].

أمّا على المستوى التطبيقيّ، المندرج «في مغامرة البحث»[2]، فقد تعامل المؤلّف مع أخبار أسباب نزول الآية 187 من سورة **البقرة** 2، تعاملاً نقديًّا. وقرّر أنّ تعدّد روايات سبب نزول هذه الآية قد عَلَّقَتْ به المنظومة الفقهيّة الكلاسيكيّة بعض الوظائف. فتساءل «هل كان نزول الآية لهذه المناسبات المذكورة أم أنّ هذه المناسبات من قبيل القصص التي نسجها المخيال الجمعيّ في حرصه على ربط الأحكام الفقهيّة المجرّدة بأحداث ملموسة وأشخاص تاريخيّين حسب ما كان يفعله القصّاص والوعّاظ المدفوعون بواعز تقريب النصّ المقدّس من الأذهان أكثر من احتفائهم بالحقيقة التاريخيّة كما نفهمها اليوم؟»[3]. وغير خاف أنّ المؤلّف يرجّح ضمنيًّا الاحتمال الثاني لأنّ الشواهد عليه كثيرة في أدبيّات أسباب نزول القرآن.

وضمن هذه المقاربة النقديّة للعلم ألمع المنصف بن عبد الجليل إلى أنّ دلالات القرآن تُلْتَمَسُ ممّا سمّاه بـ«سيميائيّة التلفّظ»[4] فيه. ومن ثمّ تقتضي الدراسة الأنتروبولوجيّة للقرآن الوعي بخصوصيّته، ذلك «أنّ القرآن نصّ حجاجيّ، وإنّ آياته متّجهة إلى مساءلات الناس وقتذاك ومشاغلهم وأوضاعهم وعقائدهم، فضلاً عن مفاهيمهم. وجوهر هذه الملاحظة أنّ القرآن غير قائم الدلالة بذاته حتّى يعلم من أمر المحاوَر أو المحاوِر ما يوجّه إلى الدلالة القرآنيّة»[5].

---

(1) المرجع نفسه، ص: 80.

(2) عبد المجيد الشرفي، لبنات، طبعة أولى، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994، ص: 97.

(3) المرجع نفسه، ص: 169.

(4) «المنهج الأنتروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي»، ضمن كتاب في قراءة النصّ الديني، الطبعة الأولى، الدار التونسيّة للنشر، 1989، ص: 51.

(5) ملاحظات في «الوحي والقرآن والنبوّة»، ضمن حوليّات الجامعة التونسيّة، عدد: 44، سنة 2000، ص: 26.

ولا شكّ في أنّ أخبار أسباب النزول تشير ـ من منظور معيّن ـ إلى تلك «المساءلات» و«المشاغل» و«الأوضاع» التي تراعي، أكثر ما تراعي، انتماءات المفسِرين الفقهيّة. ويعكس هذا المنظور آفاقهم الذهنيّة. ولذلك وُظِّفَ علم أسباب النزول في توجيه معاني القرآن قصد تأكيد صحّة فهمهم له. فـ«مهما حاول أهل الفقه والشريعة الاحتجاج على فهمهم لهذا النصّ الدينيّ الفذّ بقرائن، مثل أسباب النزول وغيرها، فإنّما كانوا يبحثون في الواقع عن سلطة بها يشرّعون لفهمهم ذاك حتّى يسود ويسودهم ومن يمثّلون به. ولا أدلّ على ذلك من توظيفهم لأسباب النزول التي قرّرت لتركّب فهمًا للآيات. والواقع أنّ أسباب النزول تأطير بعديّ للنصّ القرآنيّ. ولا يخفى ما في هذه «البعديّة» من عمل للذاكرة الجمعيّة، والضمير الإسلاميّ»[1]. وسنحاول في عملنا البرهنة على وجاهة هذا الرأي.

أمّا الهادي الجطلاوي، فقد عدّ أسباب النزول من أدوات التفسير الخارجيّة[2]. والتمس ما يضارع مصطلح أسباب النزول في الدرس الإبداعيّ شعرًا وسردًا[3]. وأكّد المؤلّف في مواطن عديدة من أطروحته الدور الذي تنهض به أسباب النزول في توجيه دلالات النصّ الدينيّ مراعاةً لمصالح الأطراف التي تتنازع التأويل في الثقافة الإسلاميّة. فقال: «وأسباب النزول، كما لا يخفَى، عنصر من عناصر التفسير لا يستأثر به منهج دون آخر، وهو سلاح في غاية الخطورة يمكن أن ينفخ بالمعنى في جميع الاتجاهات. فكان من أكبر الذرائع التي توسّلت بها الفِرَقُ لتوجيه الدلالة في خدمة المذهب دفاعًا عن النفس وطعنًا في الغير. ولم يكن ذلك يكلّف من العناء سوى تهيئة السند الصحيح الموهم بصحّة الخبر...»[4].

---

(1) في قراءة النصّ الدينيّ، م.م.، ص ص: 57 ـ 58.

(2) قضايا اللغة في كتب التفسير، الطبعة الأولى، كلّيّة الآداب بسوسة ودار محمّد علي الحامي بصفاقس، 1998، ص: 133.

(3) المرجع نفسه، ص: 233.

(4) المرجع نفسه، ص: 99. وانظر أيضًا ص ص: 233 ـ 234.

وتعرّض المؤلّف بإيجاز شديد إلى بعض المسائل المتعلّقة بأسباب النزول من قبيل ما طرأ عليها من وَضْع سببه النقل الشفويّ للأخبار[1].

إنّ ما نخرج به ـ بعد النماذج التي عَرَضْنَا[2] ـ هو قيمة الملاحظات النقديّة الخاصّة بعلم أسباب النزول. وقد استأنس فيها أصحابها بمناهج العلوم الإنسانيّة وعلوم اللسان والأنتروبولوجيا. ولعلّ الجامع المشترك بين هذه الملاحظات ـ على وجاهة أغلبها ـ أنّها لم تُبْنَ على جهاز في الاستدلال واضح المسالك. وهذا الأمر، في الواقع، منتظر لأنّ الخوض في عدد من قضايا علم أسباب النزول لم يكن مطلبهم الرئيسيّ فيما ألّفوا.

والمهمّ بالنسبة إلينا هو أنّ مثل هذه المقاربة النقديّة ساعدت بشكل أو آخر، على الانعتاق من سلطان القراءة التمجيديّة المكرّسة لثبات المعرفة والمكتفية باجترار أقوال القدامى في أسباب النزول. لذلك فإنّ علم أسباب النزول كما يقول كمال عمران «يستوجب دراسات خاضعة للعلوم الإنسانيّة كعلم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم الإناسة وهي دراسات آنيّة»[3].

II ـ الدراسات الاستشراقيّة:

يعود اهتمام المستشرقين بعلوم القرآن عامّةً إلى بداية القرن التاسع عشر للميلاد. وعبّر هذه الاهتمام عن تباين مذاهبهم في دراستها وتقدير قيمتها.

---

(1) انظر: المرجع نفسه، ص ص: 234 ـ 235.

(2) من الأعمال القيّمة التي نبّه أصحابها إلى بعض قضايا علم أسباب النزول من زاوية نقديّة نذكر، إلى جانب النماذج السابقة:
ـ علي أومليل، في شرعيّة الاختلاف، طبعة ثانية، دار الطليعة، بيروت، 1993، فصل «أسباب النزول أو تاريخ فوق التاريخ»، ص ص: 50 ـ 55.
ـ طيّب تيزيني، النصّ القرآنيّ أمام إشكاليّة البنْيَة والقراءة، طبعة أولى، دمشق، 1997، ص: 235 وما يليها.

(3) الإنسان ومصيره في الفكر العربيّ الإسلاميّ الحديث، طبعة أولى، تونس، 2001، ج: I، ص: 119.

والعلّة في ذلك اختلاف دوافع الاستشراق وآليّات المقاربة في التعامل مع العلوم الإسلاميّة من حقبة تاريخيّة إلى أخرى.

وقد تبيّن لنا ـ ونحن نتتبّع مدى اهتمام المستشرقين بعلم أسباب النزول والمفاهيم الأساسيّة التي تمُتُّ إليه بوثيق الصلات مثل الوحي وتاريخ المصحف والنسخ. . . ـ وجود منهجيْن أساسيّيْن في دراسة العلم هما: المنهج الوضعيّ والمنهج الفيلولوجيّ.

1 ـ المنهج الوضعيّ:

تعني «الوضعيّة»[1] في أبسط تعاريفها التعويل المطلق على العقل في طلب المعرفة والعلوم، وفي تحليل كلّ الظواهر الطبيعيّة والثقافيّة وتفسيرها. وبالإمكان القول إنّ المنهج الوضعيّ قد فرض سيادته على كتابات المستشرقين طيلة القرن التاسع عشر. وتواصل التعويل عليه ـ وإن بشكل آخر ـ في القرن العشرين.

لقد ناهض الاستشراق الوضعيّ الدين الإسلاميّ وحقّق أهدافًا استعماريّة وتبشيريّة، خاصّة في مرحلة تاريخيّة كان الاعتقاد فيها راسخًا بتفوّق العقل الغربيّ، مؤسّس النهضة الأوروبيّة الحديثة. وتتمثّل أهمّ أطروحات المستشرقين المستخدمين للمنهج الوضعيّ في علوم القرآن، في ما يلي:

- نفي نبوّة محمّد نفيًا مطلقًا.

---

(1) أشارت (ANGELE KREMER-MARIATTI) في فصل «*Positivisme*» إلى أهمّ ضوابط المنهج الوضعيّ بالقول:

«Les principales affirmations du positivisme épistèmologique se résument dans la nécessité de s'en tenir aux faits uniquement en tant qu'ils sont énoncés (...). Cela entraîne la renonciation à tout a priori en dehors des conditions sociales et historiques, ainsi que le reconnaissance d'un type de certitude dans les sciences expérimentales, enfin la conviction que la penseé ne peut atteindre que des relations et des «lois réelles construites par nous avec des matériaux extérieures...»», ***Encyclopeadia Universalis***, Paris, 1996, Corpus, 18,p.804.

- المصدر البشريّ للقرآن شكلاً ومضمونًا.
- القرآن لم يدوّن إلاّ في القرن الثاني للهجرة.

فقد ذهب المستشرق المجريّ «إجناس جولدتسيهر» (IGNAS GOLDZIHER) (تـ1921) في القسم الأوّل من كتابه «**العقيدة والشريعة في الإسلام**» إلى نفي كلّ أصل مفارق للوحي المحمّديّ. ولا شكّ في أنّ هذا الموقف يطعن في أهمّ خاصّية من خصائص القرآن. قال: «فتبشير النبيّ العربيّ ليس إلاّ مزيجًا منتخبًا من معارف وآراء دينيّة، عرفها أو استقاها بسبب اتّصاله بالعناصر اليهوديّة والمسيحيّة وغيرها التي تأثّر بها تأثّرًا عميقًا، والتي رآها جديرة بأن توقظ عاطفة دينيّة حقيقيّة عند بني وطنه. وهذه التعاليم التي أخذها عن تلك العناصر الأجنبيّة كانت في رأيه كذلك ضروريّة لتثبيت ضرب من الحياة في الاتّجاه الذي تريده الإرادة الإلهيّة»[1].

واعتبر هذا المستشرق أنّ محمّدًا كان تلميذًا لأحبار اليهود ورهبان النصارى قبل أن ينقلب عليهم في المدينة حيث وُلِدَ الإسلام[2].

وفي هذا المعنى تحامل «وليام موير» (William Muir) (تـ1905) على محمّد والقرآن معًا في كتابين اثنين[3].

ويبدو أنّ هذا الاتّجاه الوضعيّ في الدراسات الاستشراقيّة لم يندثر حتّى

---

(1) **العقيدة والشريعة في الإسلام**، تعريب: محمّد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحقّ وعلي حسن عبد القادر، دار الرائد العربيّ، بيروت، (د.ت.)، ص ص: 5 ـ 6.

(2) المرجع نفسه، ص ص: 1412.

(3) هذان الكتابان هما:

-***Life of Mohammad*** (London 1858).

-***The Coran, its composition and teaching*** (London 1878).

وقد أورد الأستاذ محمّد الطالبي نصًّا لهذا المستشرق من كتابه الثاني جاء فيه بالخصوص:

«l'épée de Mohamet et le Coran sont les ennemis les plus obstinés de la civilisation, de la liberté et de la vérité que le Monde ait jamais connus», ***Réflexions sur le Coran***, p.42.

بعد أن تجاوز الفكرُ الغربيُّ العقلَ الوضعيَّ وأسّس للعقل النسبيّ منذ تدشينه لعصر ما بعد الحداثة في الستّينات من القرن العشرين. من ذلك أنّ «جون وانسبروغ» (JOHN WANSBROUGHT) أصدر سنة 1977 كتابًا بعنوان «دراسات قرآنيّة»[1] تعرّض فيه إلى عدد من المسائل من قبيل الوحي وتشكّل المصحف وأهمّ اتّجاهات التفسير القرآنيّ، فضلاً عن مواضيع أخرى مثل قصّة جعفر بن أبي طالب (تـ. 8هـ) مع نجاشيّ الحبشة[2].

والذي يهمّنا من هذا الكتاب هو إشارته السريعة إلى علم أسباب النزول[3]. ولم يزد على القول بأنّ هذا العلم استقرّ مصطلحه في مؤلّفات التفسير بالمأثور، فضلاً عن كون أخبار أسباب النزول لم تسلم من التناقض، ولكن دون أن يقدّم أيّ شاهد يثبت كلامه. وقد بدا المؤلّف متيقّنًا من أنّ القرآن لم يدوّن، في كلّ الأحوال، قبل النصف الأوّل من القرن الأوّل هجريًّا[4]. وعلى الرغم من أنّ المؤلّف درس الأشكال الثلاثة لتبليغ الوحي تعويلاً على الآية 51 من سورة الشورى 42[5]، فإنّه أرجع الوحي المحمّديّ إلى أصول يهوديّة.

إنّ هذه العيّنات ـ وغيرها كثير[6] ـ تؤكّد في رأينا قصور المنهج الوضعيّ

---

(1) ***«Quranic studies»***, Oxford University Press, 1977.

(2) المرجع نفسه، ص ص: 38 ـ 48.

(3) المرجع نفسه، انظر مثلاً ص: 38. وص ص: 141 ـ 142 وص: 196.

(4) المرجع نفسه، ص: 45.

(5) المرجع نفسه، ص ص: 34 ـ 35.

(6) انظر على سبيل المثال:

ـ لويس سيديو (L. SEDILLIOT) (تـ. 1875): **تاريخ العرب**، تعريب: عادل زعيتر، طبعة أولى، القاهرة، 1948.

ـ غوستاف لوبون (G. LE BON) (تـ. 1931): **حضارة العرب**، تعريب: عادل زعيتر، طبعة أولى، القاهرة، 1969.

ومن الدراسات التبشيريّة المغرِضة نذكر كتابيْ هنري لامنس (H. LAMMENS) (تـ. 1937): «مكّة قبيل الهجرة» و«الإسلام».

في تمثّل حقيقة المفاهيم المحوريّة التي تنبني عليها الرسالة المحمّديّة؛ إذ أَلْجَأَتْ المقولات الوضعيّة المستشرقين إلى الإعراض عن كلّ تفسير موضوعيّ للوحي والنبوّة والقرآن.

2 ـ المنهج الفيلولوجيّ:

لئن انتصر عدد من المستشرقين للمنهج الوضعيّ، فإنّ مجموعة أخرى منهم استأنست بالمنهج الفيلولوجيّ في تدبّر العلوم الإسلاميّة عمومًا وعلوم القرآن خصوصًا.

تهتمّ الفيلولوجيا[1] (فقه اللغة)، أكثر ما تهتمّ، بدراسة البناء اللغويّ للنصوص والتحقّق من تاريخها، وذلك بمعالجة أصولها المخطوطة، متى وُجِدَتْ، والمقارنة بينها[2]. ويمكن القول إنّ تطبيق هذا المنهج على النصوص الإسلاميّة بدأ منذ أوائل القرن التاسع عشر. وتكاد تنحصر مشاغل هؤلاء المستشرقين في ما يلي:

- تحقيق أهمّ مصادر السيرة والمغازي وعلوم القرآن ووضع مقدّمات لها.
- دراسة تاريخ المصحف والنظر في ترتيب سوره.
- وضع ترجمات للقرآن.
- الخوض في بعض مسائل علوم القرآن: القراءات، أسباب النزول، المكّيّ والمدنيّ، النسخ. . .

---

(1) قال بول زيمتور (PAUL ZUMTHOR) متحدّثًا عن اهتمامات الدرس الفيلولوجيّ:
«L'étude philiologique d'un document comporte sa datation, son déchiffrement (paléographique, codicologique ou bibliogique), la collation des versions, l'examen comparatif et critique des variants, la recention du texte (vérification sur l'original ou par rapport á d'autre éditions), l'émendation, le classement et l'intégration, l'établissememt des critères d'authenticité...», Article ***«Philologie»*** in: ***Encyclopedia Universalis***, Corpus, 18, p.67.

(2) من المعروف تاريخيًّا أنّ العلماء الغربيّين استخدموا المنهج الفيلولوجيّ منذ قيام النهضة الأوروبّية (القرن 16م.) في تحقيق النصوص اليونانيّة في مختلف ميادين المعرفة (فلسفة، علوم، لاهوت، آداب. . .)

يُعَدُّ المستشرق الألمانيّ «غوستاف فايل» (GUSTAV WEIL) (تـ1889) من روّاد المهتمّين بالدراسات القرآنيّة. فقد نشر سنة 1844 كتابًا بالألمانيّة بعنوان «مقدّمة تاريخيّة نقديّة للقرآن». وعيّن ثلاثة مقاييس لضبط الترتيب التاريخيّ للوحي هي: أوّلاً إشارات القرآن إلى أحداث تاريخيّة معروفة (بعض الغزوات مثلاً)، وثانيًا محتوى الوحي من حيث أغراضه، وثالثًا أسلوب النصّ. ومن ثمّ قَسَّمَ (WEIL) سور القرآن إلى أربع مراحل، ثلاث منها تنتمي إلى الطور المكّيّ، ويَهُمُّ رابعها الطور المدنيّ[1].

واستعاد المستشرق الألمانيّ «تيودور نولدكه» (THEODORE NÖLDEKE) (تـ1930) عَمَلَ (WEIL) وحرص على بلورته؛ إذ أنجز سنة 1856 أطروحة بعنوان «تاريخ القرآن» (Geschiste des Qorans) طُبِعَتْ لأوّل مرّة سنة 1860. ثمّ قام تلميذاه «شفالي» (SCHWALLY) (تـ. 1918م) و«أوتو برتزل» (تـ. 1941م) (O. PRETZEL) بإعادة نشرها في ثلاثة أجزاء مع تعليقات عليها[2].

لقد عوّل «نولدكه» على قرائن نصّيّة قرآنيّة في تقرير التقسيم الرباعيّ المذكور منها موضوعات الوحي والخصائص التركيبيّة والبلاغيّة للآيات (طول الآيات أو قصرها... التعبير المجازيّ أو المباشر...).

وواضح أنّ النهج الذي سطّره (WEIL) وسار عليه «نولدكه»[3]، قد فرض

(1) انظر:

REGIS BALCHERE, ***Introduction au Coran***, éd., Maisonneuve et Larose, Paris, 1977, p.249.

(2) صدر المجلّد الأوّل بعنوان «أصل القرآن». ونشر المجلّد الثاني تحت عنوان «جمع القرآن». أمّا المجلّد الثالث فمداره على لغة القرآن من خلال مختلف القراءات السبع والعشر. راجع: رضوان السيّد، جوانب من الدراسات الإسلاميّة الحديثة، طبعة أولى، الدار البيضاء، 2000، ص ص: 11 ـ 12، (فصل: الدراسات القرآنيّة في الاستشراق الألمانيّ).

(3) نعت الأستاذ محمّد الطالبي مؤلَّف نولدكه المذكور بـ«الكتاب المقدّس للاستشراق». انظر: ***Réflexion sur le Coran***، ص: 38.

نفسه على من جاء بعدهما من المستشرقين ممّن وجّهوا جهودهم إلى دراسة تاريخ القرآن. ويعتبر «رجيس بلاشير» (RÉGIS BLACHÈRE) (تـ. 1973م) من المتحمّسين للمدرسة الاستشراقيّة الألمانيّة في هذا الباب. وهذا ما تؤكّده جملة من أعماله نقتصر منها ـ فيما له مدخل في بحثنا ـ على ما يلي:

- أوّلاً: كتابه «**مدخل إلى القرآن**» (1947).
- ثانيًا: ترجمته الأولى للقرآن حسب تاريخ النزول (1949 ـ 1950).
- وثالثًا: مقدّمة ترجمته الثانية للقرآن حسب ترتيب التلاوة (1957).

عالج «بلاشير» في كتابه «مدخل إلى القرآن» عديد من المسائل أهمّها جمع القرآن وتشكّل المصحف العثماني... علم القراءات وعلاقته بالتفسير... ترتيب سور المصحف عند القدامى والمستشرقين...

والملاحظ أن «بلاشير» لم يعتن بعلم أسباب النزول، إلاّ في أقلّ من صفحتيْن[1]، مكتفيًا بالقول إنّ علماء القرآن القدامى سعوا إلى معرفة مراحل الوحي استنادًا إلى هذا العلم وإلى السنّة معًا. وبيّن المؤلّف صعوبة تحديد تاريخ نزول السور المكّيّة، حتّى ما يبدو منها هيّن التحديد[2]. ورغم ذلك اقترح «بلاشير» أن نأخذ بعين الاعتبار عددًا من المقاييس الدقيقة في كلّ محاولة لترتيب سور القرآن ترتيبًا تاريخيًّا[3].

---

(1) انظر: ***Introduction au Coran***، ص ص: 242 ـ 243.

(2) نظر بلاشير في الآيات الثلاث الأولى من سورة الروم 30 (مكّيّة). وقدّم فرضيّتين في تاريخ نزولها: الفرضيّة الأولى هي نزول هذه الآيات سنة 613م. إثر الانتصارات التي حقّقها الفرس بسوريا وفلسطين. وفي هذه الحالة يرتبط الحدث المذكور ببداية الوحي، وهو ما يصعب التسليم به. وتتمثّل الفرضيّة الثانية في نزول الآيات المعنيّة سنة 624م. بعد هجوم هرقل (HERACLIUS) على الساسانيّين. وهذا يدلّ على وقوع الحدث بعد سنتين من الهجرة والحال أنّ سورة الروم كلّها مكّيّة. ومن ثمّ قدّم بلاشير فرضيّة ثالثة وهي نزول هذه الآيات سنة 629م. لإعادة الثقة إلى المسلمين بعد هزيمتهم في وقعة مؤتة (سنة 8هـ)، المرجع نفسه، ص: 252.

(3) «Ces Divers éléments: thèmes dominants dans la prédication, style et langue, joints aux quelques donnés historiques fournies par le Coran lui-même, procurent donc la possibilité d'un reclassement des textes», ***Introduction au Coran***, p.256.

وأنجز المؤلّف ترجمة أولى للقرآن بحسب تاريخ النزول[1]، فاعتبر أنّ الآيات الخمس الأولى من سورة العلق 96 مدشّنة لنزول الوحي على محمّد. أمّا آخر ما نزل من السور، فهي سورة الفتح 48. وأدّى اتّباع هذا الترتيب التاريخيّ إلى تفكيك بعض السور إلى جزأيْن نزلا في وقتين مختلفين (هذا ما فعله «بلاشير» خاصّة مع سورتيْ المدّثّر 74 والعلق 96). ولم يفت المترجم من حين إلى آخر أن يوضّح عددًا من العبارات القرآنيّة على هامش الترجمة توضيحًا لغويًّا بالأساس.

أمّا في مقدّمة ترجمته الثانية للقرآن حسب ترتيب التلاوة[2]، فقد قسّم سور القرآن إلى أربع مراحل:

- المرحلة الأولى: (48 سورة) ضمّت أربع مجموعات من السور حُدِّدَتْ حسب الأغراض المهيمنة على كلّ مجموعة. من ذلك مثلاً أنّ في سُوَر المجموعة الأولى دعوة إلى الدين الجديد وإلى الرحمة. وتصوّر سُوَر المجموعة الثانية قدرة الله على خلق الإنسان وعلى البعث بالإضافة إلى الحديث عن اليوم الآخر...[3]
- المرحلة الثانية: (21 سورة) لا توجد حسب «بلاشير» تفاصيل تاريخيّة حقيقيّة مصاحبة لنزول سور هذه المرحلة. ولعلّ من أهمّ المحاور الغالبة عليها هو تعاظم عِدَاء قريش لمحمّد وبروز مبحث التوحيد[4]....

(1) ***Le Coran (traduction selon un essai de reclassement des sourates)***, 2 volumes, éd., G.P. Maisonneuve, Paris, 1949.

وتجدر الإشارة إلى أنّ اهتمام بلاشير بإعادة ترتيب السور سُبِق بمحاولة مماثلة قام بها ريشار بال (RICHARD BELL) عند ترجمته القرآن إلى الإنكليزيّة. انظر:

The Qur'an translated, with a critical re-arrangement of Surahs, Edinburgh, Clark, 1937-1939.

(2) ***Le Coran***, éd., Maisonneuve et Larose, Paris, 1980, pp. 11-23.

وقام المختار العبيدي بتعريب هذه المقدّمة بعنوان من اقتراحه: «دراسة سور القرآن وآيه شكلاً ومحتوى»، ضمن: حوليّات الجامعة التونسيّة، عدد: 21، سنة 1982، ص ص: 85 ـ 104.

(3) R. BLACHERE, ***Le Coran...***, pp. 11-13.

(4) المرجع نفسه، ص ص: 13 ـ 15.

- المرحلة الثالثة: (22 سورة) وسّع محمّد في سور هذه المرحلة من دعوته، إذ شملت قبائل الطائف وغيرها. وتتواتر في هذه السور عبارة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ وبالمقابل ينحسر الكلام عن الجنّة والنار[1]. . . .
- المرحلة الرابعة: (24 سورة) تجمع هذه المرحلة السور المدنيّة كلّها. وفيها بدا محمّد قائدًا لجماعة «ثيوقراطيّة» ما فتئت قوّتها وحماستها تتعاظمان. وتضمّنت هذه السور التشريع الإسلاميّ الذي سوف يُصاغ مستقبلاً[2].

لقد حاولنا من خلال الأمثلة السابقة التعرّف إلى اهتمامات عدد من المستشرقين الذين تبنّوا المنهج الفيلولوجيّ في دراسة القرآن. ولا يذهبنّ في الظنّ أنّ هذا المشغل يخرج عن أسباب النزول، بل هو في صميم هذا العلم. وآية ذلك أنّ هؤلاء المستشرقين قدّموا طريقة في ترتيب الوحي ترتيبًا تاريخيًّا بالتعويل على نصّ المصحف دون سواه. أي إنّهم لم يستمدّوا المعلومات المساعدة على ذاك الترتيب من علوم إسلاميّة وقرآنيّة تتوفّر فيها تلك المعلومات وفي طليعتها السيرة والمغازي والحديث وأسباب النزول. وفي هذا الاختيار لدليل على أنّ علم أسباب النزول لا يصلح في نظرهم أداةً من أدوات التعرّف إلى تاريخ سور المصحف.

وإذا كانت اهتمامات هذا الجيل من المستشرقين بأسباب النزول غير مباشرة، فإنّ جيلاً آخر منهم تصدّى لدراسة هذا العلم بشكل مباشر. وأبرز مثال على ذلك أعمال «أندرو ربّين» (ANDREW RIPPIN) المكرّسة «لِلمنهجيّة التاريخانيّة الفيلولوجيّة التي سيطرت على الاستشراق الكلاسيكيّ طيلة القرن التاسع عشر وحتّى وقت قريب»[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص ص: 16 ـ 18.
(2) المرجع نفسه، ص ص: 18 ـ 20.
(3) محمّد أركون، **الفكر الأصوليّ واستحالة التأصيل**، تعريب: هاشم صالح، طبعة أولى، دار الساقي، لندن، 1999، ص: 46.

نشر «ربّين» دراستيْن عن أسباب النزول، استخرجهما من أطروحة جامعيّة أنجزها سنة 1981 لم يتسنّ لنا الاطّلاع عليها[1].

ففي الدراسة الأولى[2]، أثبت «ربّين» قائمة في مؤلّفات أسباب النزول، سواء منها المفقودة أو المخطوطة أو المطبوعة. وسعى إلى التعريف بها مكتفيًا بالوصف دون التعليق عليها. وقد بدت لنا هذه القائمة البيبلوغرافيّة ـ على قيمتها ـ جزئيّة. وعلى الرغم من أنّنا سنستفيد منها في إنجاز القسم الأخير من الفصل الموالي، فإنّنا لن نكتفي بها في بحثنا. وعلّة ذلك، كما سنرى، أنّ مادّة أسباب النزول موجودة في كتب السيرة والمغازي والتفسير وغيرها.

والذي ذهب إليه «ربّين» أنّ هناك كتبًا أربعة أساسيّة في دراسة أسباب نزول القرآن هي[3]:

- «أسباب نزول القرآن» للواحدي (تـ. 468هـ). .
- «أسباب النزول والقصص الفرقانيّة» (مخطوط) للعراقي (تـ. 567هـ).
- «أسباب النزول» (مخطوط) للجعبري (تـ. 732هـ).
- «لباب النقول في أسباب النزول» للسيوطي (تـ. 911هـ). .

والحقيقة أنّنا لا نشاطره الرأي فيما ذهب إليه، خاصّة أنّه لم يبرّر هذا الاختيار. فكلّ النماذج التي اقترحها متأخّرة زمانيًّا. وأقدمها يعود إلى القرن الخامس هجريًّا، بينما استقرّت أهمّ مسائل هذا العلم قبل هذا القرن. وفضلاً عن ذلك، فإنّ كتاب السيوطي ليس فيه حظّ من التميّز والتّفرّد ما به يفارق

---

(1) عنوان الأطروحة:

«The Qur'anic asbāb al-nuzul material: an analysis of its use and development in exegesis».

والدراستان موضوع نظرنا مأخوذتان من الفصلين الأوّل والرابع (بالنسبة إلى الدراسة الأولى) ومن الفصل الثالث (بالنسبة إلى الدراسة الثانية).

(2) ***«The exegetical genre asbāb al-nuzul: a bibliographical and teminogical Survey»*** in: B.S.O.A.S., vol, 48, 1985, pp. 1-15.

المؤلّفات السابقة في هذا الباب. ويبدو أيضًا أنّ كتاب الجعبري المخطوط لا يختلف في محتواه عن كتاب الواحدي الذي قال في شأنه السيوطي: «. . . وقد اختصره الجعبريّ، فحذف أسانيده ولم يزد عليه شيئًا»[1]. وهكذا ارتكب هذا المستشرق خطأً فادحاً حينما ظنّ أنّ مادّة أسباب النزول موجودة فقط في الكتب الممحّضة لهذا العلم.

أمّا الدراسة الثانية، فقد بيّن فيها «ربّين» وظائف أسباب النزول في التفسير القرآنيّ[2]. وأكّدها بإيراد شواهد قرآنيّة عديدة من سورة **البقرة** 2. وبرّر اختياره لها بتنوّع مضامينها وثراء موادّها، إذ تجتمع فيها المواضيع السرديّة والجدليّة والفقهيّة والوعظيّة[3]. وتتمثّل أهمّ وظائف أسباب النزول عنده في ما يلي:

- تأكيد مشروعيّة السنّة (سبب نزول: **البقرة** 2/ 44).
- تبرير القراءة الصحيحة (سبب نزول: **البقرة** 2/ 119).
- اختلاق القصص البديعة (سبب نزول: **البقرة** 2/ 260).
- تعيين مبهمات القرآن (سبب نزول: **البقرة** 2/ 116).

إنّ مثل هذا العمل مفيد جدًّا في تدبّر جانب من قضايا أسباب النزول. ولكنّ الاقتصار على شواهد من سورة واحدة والعودة المتكرّرة في إيراد أخبار أسباب النزول إلى الواحدي بدرجة أولى ثمّ السيوطي لا يعطياننا صورة كاملة ودقيقة عن وظائف أسباب النزول؛ إذ يتعذّر الإلمام بهذه الصورة ما لم يُبْنَ البحث على تنوّع الأمثلة مادّةً وعلى المقايسة والمقارنة منهجًا.

إنّ المنهج الفيلولوجيّ ـ على ما اعتراه من بعض وجوه التقصير ـ حقّق

---

(1) المرجع نفسه، ص: 12.

(2) الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العربيّة، بيروت، 1997، ج: I، ص: 82.

(3) ***«The function of asbab al-nuzul in Qur'anic exegesis»*** in: B.S.O.A.S., vol 51, n° 1, 1988, pp. 1-20.

مكاسب جمّة في تتبّع تاريخ المصحف[1] ومراحل الوحي من ناحية وتناوُل بعض مسائل أسباب نزول القرآن من ناحية أخرى. ولعلّ النقص الأساسيّ في الأعمال التي أوردنا أنّ أصحابَها لم يتجاوزوا فيها عتبة الوصف والتحليل إلى فضاء النقد والتقويم[2]. ومهما التمسنا لهم العذر فيما احتكموا إليه من منهج، فإنّ مقتضيات البحث العلميّ تفرض علينا التعامل مع هذه الدراسات عبر لحظتيْ الفهم والتجاوز.

لقد حرصنا في هذا الفصل على الوقوف على نماذج من الدراسات الحديثة تناولت بشكل أو بآخر بعض قضايا أسباب نزول القرآن. وتأكّد لدينا التفاوت الصارخ بينها من حيث مناهج المقاربة من جهة ونتائج البحث من جهة أخرى.

ففي مجال الدراسات العربيّة الحديثة، طغت القراءة التمجيديّة على ما

---

(1) المرجع نفسه، ص: 2.

(2) أنجز آرثر جفري (ARTHUR JEFFERY) دراسة قيّمة، من منظور فيلولوجيّ، عن تاريخ نصّ المصحف، وذلك بالنظر فيما نُقِلَ من اختلافات في القراءة والرسم بين مصاحف كبار الصحابة والمصحف العثمانيّ. انظر في ذلك:

«Materials for the history of the text of the Qur'an» (The old codices), Leiden, Brill, 1937.

وهذه الدراسة منشورة مع كتاب المصاحف لابن أبي داود السجستاني (تـ. 316هـ). وقام جفري نفسه بتحقيق هذا الكتاب.

(3) ممّا يعزّز صحّة هذا الاستنتاج هو أنّ بعض المستشرقين درس مسألة النسخ تعويلاً على الحكم الوارد في الآية 12 من سورة النساء 4. وانتهى، من بين ما انتهى إليه، إلى تحديد معنى كلمة «كلالة» التي حَيَّرَت المفسّرين قدامى ومحدثين، وذلك بالرجوع إلى أصلها في اللغة الأكاديّة، ولكنّه لم يستثمر هذا «الاكتشاف» في تدبّر دلالة الآية في السياق الثقافيّ العامّ الذي نزلت فيه. انظر:

DAVID S. POWERS, ***On the abrogation of the bequest verses***, in: ARABICA, Tome 29, Fascicule 3, 1982, pp. 246-295.

وقد عاد محمّد أركون إلى المسألة نفسها منطلقًا من النقطة التي توقّف فيها POWERS. راجع دراسته: «الإسلام والتاريخ والحداثة»، ضمن مجّلة الوحدة المغربيّة، عدد: 52، جانفي، 1989، ص ص: 17 ـ 26.

سواها من القراءات؛ إذ اكتفى ممثّلوها بإعادة إنتاج علماء القرآن والمفسّرين القدامى. وأَوْهَمَ بعضهم بإضفاء طابع الجدّة على مبحث أسباب النزول. ومعلوم أنّ كلّ استعادة أو محاكاة تكون دائمًا دون الأصول المنقولة عنها. ومن ثمّ عَدِمْنَا كلّ تجديد أو إضافة إلى المعرفة. وهذا ما تجلّى مثلاً في تسليمهم بصحّة أخبار أسباب النزول وبموافقتها لمضمون الوحي وبأمانة الأجيال الإسلاميّة الأولى في نقلها.

وبالمقابل سُقْنَا نُتَفًا من الآراء النقديّة المتعلّقة بعلم أسباب النزول. وتبيّن لنا منها ـ على العموم ـ وجاهتها وصحّتها. غير أنّ أصحابها لم يوردوها على سبيل التوسّع في البحث، إذ لم يكن هذا العلم مطلبهم الأوّل فيما كتبوا.

أمّا في مجال الدراسات الاستشراقيّة، فقد لاحظنا وجود اتّجاهين في التعامل مع علوم القرآن عمومًا وأسباب النزول خصوصًا: اتّجاه أوّل آمن أربابه بقواعد المنهج الوضعيّ، فلم يدركوا طبيعة النصّ الدينيّ ولم يفهموا حقيقة الرسالة، فضلّوا السبيل. واتّجاه ثانٍ استأنس مناصروه بالمنهج الفيلولوجيّ، فحققوا به نتائج جديرة بالاهتمام[1].

ما نخلص إليه هو أنّ المنزلة التي تبيّنّاها لعلم أسباب النزول في الدراسات الحديثة أكّدت عندنا اهتمامًا جزئيًّا به؛ إذ لم نجد دراسة موسّعة تصدّت لقضايا العلم تصدّيًا مؤسّسًا على الوصف والتحليل والتقويم. ومن ثمّ يحقّ لنا الخوض في تلك القضايا مبتدئين بالنظر في تاريخ هذا العلم عواملَ تشكّل ومسارَ تطوّر. وعلى هذا المشغل مدار الفصل الموالي.

---

(1) نشير إلى عدم تخصيص فصل لعلم أسباب النزول في دائرة المعارف الإسلامية (بالفرنسيّة) سواء في طبعتيْها الأولى أو الثانية وغاية ما وجدنا هو تعريف لهذا العلم مقتضب، وذلك في آخر فصل «سبب» المخصّص أساسًا لبيان دلالات الكلمة في ميادين الفلسفة والطبّ والعَروض. انظر: *Encyclopédie de l'Islam*, 2ème édition, Vol. 8, PP. 686-687.

الفصل الثاني

تاريخ علم أسباب النزول

يبدو للوهلة الأولى أنّ الكلام في تاريخ علم أسباب النزول عمل يسير التناول لا يقتضي من الدارس سوى جمع المعلومات الموافقة للموضوع وتتبّع العلم في أطر ثقافيّة واجتماعيّة محدّدة. ولكنّ الحقيقة خلاف ذلك، إذ لا توجد ـ على حدّ علمنا ـ ولو دراسة واحدة اعتنت بتاريخ علم أسباب النزول، سواء عند القدامى أو عند المحدثين. ولا نعثر ـ في أحسن الأحوال ـ إلاّ على إشارات جزئيّة متعلّقة بالتأليف في علوم القرآن وفي طليعتها علم التفسير. وفضلاً عن ذلك نفتقد اليوم الوثائق القديمة التي يمكن أن تدلّ على تاريخ أسباب النزول والهيئة التي كان عليها خاصّة في الأطوار الأولى من تشكّله. ورغم هذه الصعوبات حاولنا النظر في تاريخ هذا العلم، وذلك بالتعرّف إلى المناخ الثقافيّ العامّ الذي ظهرت فيه المعارف الإسلاميّة بدءًا من القرن الأوّل الهجريّ. ومن ثمّ، فقد وجّهنا عنايتنا إلى محاور ثلاثة، ضبطنا في أوّلها عوامل تكوّن علم أسباب النزول وتشكّله، وتتبّعنا في ثانيها مسار العلم ومراحله التاريخيّة وأثبتنا في المحور الثالث المؤلّفات القديمة المتعلّقة بهذا العلم.

I ـ في عوامل تكوّن العلم وتشكّله:

أفضى بنا البحث في العوامل التي أسهمت في تكوّن علم أسباب النزول

وتشكّله إلى تعيين ثلاثة عوامل هي: العامل الثقافيّ والعامل المعرفيّ، فالعامل الإيديولوجيّ. ولا مناص لنا، ههنا، من التنبيه إلى أمرين: أوّلهما أنّ هذه العوامل ـ في الأصل ـ متداخلة، إذ يصعب أحيانًا تخليص الواحد منها من الآخر. فهي عوامل تتبادل التأثير فيما بينها طردًا وعكسًا. وثانيهما أنّ هذه العوامل متفاوتة من جهة الدور الذي نهضت به في قيام علم أسباب النزول. ومن ثمّ بدا لنا العامل الثقافيّ حاسمًا في هذه النشأة وتلاه في الأهمّية العامل المعرفيّ ثمّ العامل الإيديولوجيّ.

1 ـ العامل الثقافي:

إنّ تغيّرًا عميقًا أصاب الوضع الثقافيّ الإسلاميّ إثر انقطاع الوحي المحمّديّ بموت الرسول. وبالإمكان رصد ملامح هذا التغيّر في المستويات التالية:

- لم تعد العلاقة جدليّة بين الوحي والتاريخ. وهذا يعني أنّ المؤثّرات الثقافيّة تفعل فعلها في النصّ الدينيّ في اتّجاه واحد، وذلك بقطع النظر عن صورة هذا النصّ (قبل تشكّله النهائيّ أو بعدَه)، إذ كان الوحي على عهد الرسول يتكيّف مع خصوصيّات الواقع التاريخيّ في الجزيرة العربيّة، وينسجم، بشكل كبير، مع الآفاق الذهنيّة لمتقبّليه المناصرين للنبيّ أو المعارضين له. وبالمقابل، فإنّ العلاقات الاجتماعيّة ومنظومة القيم السائدة، في ظلّ الدعوة الإسلاميّة الناشئة، كانت تفرز مشاكل ونوازل يستدعي فضّها وجود أحكام منظّمة لتلك العلاقات حتّى يحافظ الجسم الاجتماعيّ على توازنه ومن ثمّ على استمراره.
- تجاوز الإسلام حدود الجزيرة العربيّة، منذ وقت مبكّر، عبر حركة الفتوح والتوسّع[1]. وقد عُدَّ هذا التجاوز شرطًا أساسيًا من شروط نجاح الدعوة

(1) انظر في ذلك: البلاذري (تـ. 278هـ)، فتوح البلدان، تحقيق: عبد الله أنيس الطبّاع وعمر أنيس الطبّاع، طبعة أولى، مؤسّسة المعارف، بيروت، 1987.

وتثبيتها في الواقع التاريخيّ[1]، وبذلك دخلت أجناس عديدة في الدين الإسلاميّ لا شكّ في أنّها كانت تحمل رصيدًا راسخًا ومتنوّعًا من الثقافات التي تَرَبَّتْ عليها وطُبِعَتْ بها. وهكذا تأثّرت الأجيال الإسلاميّة الأولى «بما حملته العناصر البشريّة غير العربيّة التي دخلت الإسلام من تقاليد ونظرة إلى الكون ومناهج في العمل والتفكير»[2].

- تغيّر تعامل المسلمين مع الدين على التدريج، إذ لم يعد يُنْظَرُ إلى الدين على أنّه رسالة موجّهة إلى قيم إنسانيّة خالدة وتحرص على تغذية الأفق الأخرويّ للمسلم، بل أصبح يُنْظَرُ إلى الدين، من خلال النصّ المنجز، باعتباره أساس الثقافة الإسلاميّة ومصدرها الوحيد. ومن ثمّ فإنّ الفعاليّة التاريخيّة في الإسلام ساهمت في تهميش المؤثّرات الثقافيّة والاجتماعيّة الناطقة بأوضاع المجتمعات القبليّة قبل الإسلام، سواء في نظرتها إلى المقدّس أو إلى الإنسان منزلة ومصيرًا.

ولعلّ أهم ما ترتّب على هذا التحوّل الذي أصاب الوضع الثقافيّ رغبة الأجيال الإسلاميّة الأولى في استعادة تجربة النبيّ الفذّة. غير أنّ هذه الاستعادة لا تعكس، عند الفحص، إلا تمثلاً معيّناً لما حصل فعلاً في التاريخ. وقد كانت مجالس القصّاص والإخباريّين والوعّاظ إطارًا لتلك الاستعادة[3]. ويبدو أنّ من بين أسباب وجود هذه الجماعات المنزلة الرفيعة التي كان يحظى بها القصّاص

---

(1) يقول (CL. GILLIOT) في هذا السياق:

«Si le message du Muḥammad l'a emporté sur d'autres, c'est probablement parce-qu'il a su lui donner un ton supra-local et supra-tribal...», in: ***The Qur'an as text***, edited by Stefan Wild, Brill, Leiden, 1996, p.26.

(2) عبد المجيد الشرفي، لبنات...، م.م.، ص: 148.

(3) كانت البصرة، منذ القرن الأوّل الهجريّ، مركزًا لعدد كبير من القصّاص. انظر:

CL. GILLIOT, ***Les débuts de l'exégèse coranique***, in: R.E.M.M.M., n° 58, 4ème Trimestre, 1990, p.93.

من أهل الكتاب سوء قبل البعثة أو بعدها. وقد استأثر هؤلاء بمعرفة قصص أنبياء بني إسرائيل خاصّة، فضلاً عن درايتهم بقصص الخلق والمبدأ، وبذلك برز هذا الصنف من الرواة المسلمين منذ الصدر الأوّل للإسلام[1].

واشتهرت في هذا المجال مدرسة اليمن، إذ انتسب إليها عديد القصّاص والإخباريّين من أبرزهم وهب بن منبّه الذمّاري (تـ. 110هـ). صاحب «**كتاب التيجان من ملوك حِمْيَر**» وعبيد بن شرية الجُرْهُمِيّ (تـ. نحو 67هـ) وإليه يُنْسَبُ كتاب «**أخبار اليمن وأشعارها وأنسابها**»[2]. والذي يعنينا من عمل القصّاص وأهل الأخبار هو ما يميّز مشاغلهم من جهة علاقتها بموضوع بحثنا. فقد بدت لنا وجوه التميّز ثلاثة هي:

- **أوّلاً**: الاحتفاء بكلّ ما ه عجيب وغريب خارج عن المألوف. وعلّة ذلك رغبة هؤلاء القصّاص والإخباريّين في عطف قلوب الجمهور الذي يتوجّهون إليه على تميّز التجربة النبويّة. وبديهيّ أن ينسجم أسلوب خطابهم مع انتظارات المتقبّلين، وهم أساساً من العامّة. ذلك أن القصّاص «يخاطبون الجهّال من العوّام الذين هم في عداد البهائم. فلا ينكرون ما يقولون ويخرجون فيقولون: قال العالِم. فالعالِمُ عند العوّام مَنْ صعد المنبر»[3]. وأغلب العوّام «أجلاف بواطنهُم محشوّةٌ بالهوى، ممتلئة بحبّ الصور...»[4]. ولم ينحصر رواج القصص الغريبة والعجيبة في أوساط

(1) يعتبر السائب بن يزيد (تـ. 91هـ) «أنّه لم يكن يُقَصُّ على عهد رسول الله (ص) ولا أبي بكر. وكان أوّل من قَصّ تميم الداري (تـ. 40هـ) استأذن عمر بن الخطّاب أن يقصّ على الناس قائمًا، فأذن له عُمر»، عبد الرحمان بن الجوزي (تـ. 597هـ)، **كتاب القصّاص والمذكّرين**، طبعة أولى، المكتب الإسلاميّ، بيروت، 1983، ص: 175.

(2) انظر في ذلك: حمّادي المسعودي، **فنيات قصص الأنبياء في التراث العربيّ**، (رسالة دكتوراه الدولة، مرقونة)، كلّية الآداب بمنّوبة، 2000، ص ص: 57 ــ 62.

(3) ابن الجوزي، **كتاب القصّاص والمذكّرين**، م.م.، ص: 318.

(4) **المرجع نفسه**، ص: 328.

القصّاص، وإنّما تجاوزها إلى ممثلي الثقافة العالِمَة، وهذا ما يفسّر تسلل هذه القصص إلى مؤلّفات التفسير القرآنيّ[1].

- ثانياً: لم تكن الحقيقة التاريخيّة من اهتمامات القصّاص البتّة. فهُمْ يتصرّفون فيما يبلغ أسماعهم من أخبار عن تلك التجربة النبويّة، وتمثّلت وجوه التصرّف عندهم في تضخيم بعض الأحداث أو اختلاق أخرَى. وقد يتعمّدون طمس بعض الحقائق التاريخيّة التي يرونها غير معبّرة عن انتظارات الجمهور المتقبّل لها. وقد أورد الجاحظ (تـ. 255هـ) في باب «ذكر القصّاص» من كتاب «**البيان والتبيين**» خبراً عن أبي على الأسواري (تـ. 150هـ) يؤكّد العلاقة الوطيدة بين التفسير القرآنيّ والاحتفاء بالقصص في مجالس القصّاص، إذ كان الرجل «حافظاً للسّير ولوجوه التأويلات. فكان ربّما فسّر آية واحدة في عدّة أسابيع، كأنّ الآية ذُكِرَ فيها يوم بدر. وكان هو يحفظ ممّا يجوز أن يلحق في ذلك من الأحاديث كثيراً. وكان يقصّ في فنون من القصص، ويجعل للقرآن نصيباً من ذلك»[2].

يدلّ هذا المثال على أنّ التفسير اتُّخِذ ذريعة للخوض في فنون شتّى من الأخبار والقصص ممّا قد لا يقتضيه نصّ المصحف، وقد توفّر لعمل القصّاص وضع ثقافيّ خاصّ ساعدهم على التصرّف في ما تمكّنوا منه من أخبار النبيّ. ذلك أنّ نقل الثقافة ومسالك تداولها كانا يتمّان في إطار شفويّ[3]. وتولّدت من عمل القصّاص ظاهرة جديرة بالتأمّل، في رأي بعض الدارسين، هي التوتّر المطّرد بين الأخبار المتداولة في مجالس القصّاص المنعقدة بالمساجد خاصّة

---

(1) انظر وحيد السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، طبعة أولى، تبر الزمان، تونس، 2001.

(2) **البيان والتبيين**، تحيقيق: عبد السلام محمّد هارون، دار الجيل، بيروت، (د.ت.)، ج: I، ص ص: 368 ـ 369. وانظر أيضًا: محمّد القاضي، **الخبر في الأدب العربيّ**، طبعة أولى، منشورات كلّية الآداب بمنّوبة ودار الغرب الإسلاميّ ببيروت، 1998، ص ص: 67 ـ 68.

(3) سنهتمّ بهذا الموضوع عند نظرنا في مسار علم أسباب النزول ومراحله التاريخيّة.

ونصوص رسميّة - من قرآن وتفاسير معترف بها - تحرص الثقافة السائدة على تكريسها. ولذلك فإنّ «ما تقدم ذكره من وجوه التوتّر التي كانت تتحكّم في إنتاج وتلقي النصّ في مجلس القصص ما لبثت أن دفعت عمليّة القصّ الشفويّ في اتّجاه قطع حبل السرّة التي يشدّها إلى النواة المكتوبة. ذلك أن مخيّلة القاصّ أخذت تفعل فعلها شيئاً فشيئاً، فتتصرّف في معطيات النصّ المكتوب فتعدّل منه أو تضيف ما من شأنه أن يحدث هذه المرة - لأنه لا بدّ من الإضافة دائماً - قطيعة نوعيّة بين النصّ الأصليّ والنصّ الناشىء على هامشه»[1].

- وثالثاً: الارتقاء بالنبيّ إلى مرتبة تكاد تجعله ممثلاً لـ«الأنموذج الأصليّ»[2] (L'archétype) إذ أسس القصّاص والإخباريّون صورة للنبيّ في سيرته ومغازيه بعيدة البعدَ كلّه عن الصورة التي رسمها له القرآن[3]. وبذلك أضفيت القداسة على النبيّ شيئاً فشيئاً. وكلّما ابتعدنا عن زمن النبوة ترسّخت هذه القداسة واتسع نطاقها حتى شملت إلى جانب النبيّ صحابته وجيل التابعين و«السلف الصالح» عموماً.

إنّ نوعيّة هذه المشاغل جعلت العلماء القدامى، على اختلاف اختصاصاتهم وتباين مذاهبهم، يحترزون من عمل القصّاص والإخباريّين، حتّى

---

(1) فرج بن رمضان، «محاولة في تحديد وضع القصص في الأدب العربيّ القديم»، ضمن: **حوليّات الجامعة التونسيّة**، عدد: 32، سنة 1991، ص ص: 261 - 262.

(2) يعتبر العالم النفسانيّ السويسريّ يونغ C. G. JUNG (تـ. 1961) أشهر من استعمل هذا المصطلح في مؤلّفاته. وممّا قاله في هذا الصدد:

«Les contenus de l'inconscient collectif sont les «archétypes» (...) la notion d'archetype ne convient donc qu'indirectement aux représentations collectives, car elle ne désigne que les contenues psychiques qui n'ont pas encore été soumis à une élaboration consciente». ***Les racines de la conscience: étude sur l'archétype,*** Traduit de l'allemand par: YVES LE LAY, éd., Buchet\Chastel, Paris, 1971, PP.14-15.

(3) تؤكّد آيات عديدة بشريّة الرسول: فهو «يأكل الطعام ويمشي في الأسواق» (الفرقان 25/ 7). ويخطئ فيما اتّخذه من قرارات، خاصّة في مغازيه (الأنفال 8/ 67 والتوبة 9/ 43)، ويسيء التصرّف مع بعض صحابته (عبس 80/ 1 ← 4).

إنّهم كانوا موضع ازدراء واحتقار. وفي هذا السياق رأى محمّد القاضي أنّ الاهتمام بالأخبار في القرن الأول الهجريّ «قد شهد في هذه الفترة شيئاً من الانتشار لأنَّه استطاع أن يسير على قَدَمَيْن: إحداهما قيم الدين الإسلاميّ الجديد، ولذلك كانت المساجد المكان المفضّل لدى القصّاص، وثانيهما التخويض في حلبة الخيال وملابسة الأسطورة والولوج في عالم العجيب والغريب ممّا يتجاوز تعاليم الدين. ولعلّ هذا ما يفسّر شعبيّة القصّاص من جهة، ومقاومة الفقهاء لهم من جهة أخرى لأنَّهم أصبحوا في نظرهم يستغلّون مشاعر مستمعيهم الدينيّة ليطوّحوا بهم في آفاق الخيال»[1].

لذلك أشار ابن خلدون (تـ. 808هـ) إلى أنّ من أهمّ أسباب مغالط المؤرّخين المسلمين استنادهم إلى «أخبار القصّاص الواهية»[2]، وطعن ابن تيميّة (تـ. 728هـ) في ما اختلقه القصّاص من أحاديث نسبوها إلى الرسول[3]. وألّف السيوطي (تـ. 911هـ) كتاباً في الموضوع عنوانه «**تحذير الخواصّ من أكاذيب القصّاص**»[4].

---

(1) **الخبر في الأدب العربيّ**، م.م.، ص: 146. وقد لاحظ المؤلّف عند القدماء وجود موقفيْن من القصّاص: موقف مشيد بمكانتهم الرفيعة وجلوس الفقهاء لهم، وموقف طاعن في القصّاص. انظر المرجع نفسه، ص ص: 67 ـ 70.

وفي هذا السياق يقول آدم متز (A. METZ): «كان القاصّ بعد صلاة الجمعة يقرأ القرآن ويفسّره. وكان القاضي هو الذي يتولّى القصص في أوّل الأمر [. . .] وبعد ذلك بطل نظام الجمع بين المنصبين، وارتفع شأن منصب القضاء وانحطّ منصب القاصّ». **الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجريّ**، تعريب محمّد عبد الهادي أبو ريدة، طبعة أولى، تونس/ الجزائر، 1986، ج: II، ص: 545.

(2) **مقدّمة ابن خلدون**، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، (د.ت.)، ص: 19.

(3) انظر كتابه: **أحاديث القصّاص**، تحقيق: محمّد الصبّاغ، طبعة أولى، المكتب الإسلاميّ، بيروت، 1972، ص ص: 67 ـ 119.

(4) نبّه في فصل من فصوله إلى «إنكار العلماء على القصّاص ما رووه من الأباطيل وسَفَه القصّاص عليهم وقيام العامّة مع القصّاص بالجهل واحتمال العلماء ذلك في الله»، **تحذير الخواصّ من أكاذيب القصّاص**، طبعة أولى، دار ابن زيدون، القاهرة (د.ت.)، ص: 51.

وبقطع النظر عن الموقف من القصّاص[1]، فإنّ عملهم أوصل إلى نتيجة نراها بديهيّة هي تعاظم الهوّة الفاصلة بين ما يروى عن تجربة النبيّ ورسالته في مجالس القصّاص والإخباريّين من ناحية، وما يقوله القرآن عن النبيّ وأعماله من باب التصريح أو من باب الإشارة من ناحية أخرى، فكان لا مناص للعلماء القدامى من إيجاد فنّ يتلافى ذلك التباعد ويحرص على تبريره، وهو ما أدّى إلى قيام علم إسلاميّ عقد صلة بين نصّ المصحف والأخبار التي روّجها القصّاص عن سيرة النبيّ ومغازيه. ومن ثمّ بدأ الاهتمام بأسباب نزول القرآن. والحقيقة أنّ هؤلاء القصّاص قد وجدوا في مبحث أسباب النزول فضاءً واسعاً لنسج أخبار عديدة حول آيات المصحف[2]. هكذا كان للعامل الثقافيّ دور حاسم في نشأة علم أسباب النزول في ضوء وجود عوامل أخرى ساعدت على ولادته وتطوّره.

2 ـ العامل المعرفي:

يتبدّى العامل المعرفيّ الذي ساهم في نشأة علم أسباب النزول في شكلين هما:

- الانتقال من طور «التديّن العفويّ»[3] إلى طور التديّن «المعقلن»[4]. ذلك أنّ

---

(1) ترجم ابن النديم (تـ. 384هـ) لعديد الإخباريّين الذين عاش أغلبهم في القرنين الأوّل والثاني للهجرة. وما جمع بينهم معرفتهم بأخبار النبيّ ومغازيه. إلاّ أنّ ابن النديم رماهم بـ«الضعف» و«الكذب» في الرواية، مثل الوليد بن الحصين (تـ. نحو 155هـ) ومجالد بن سعيد (تـ. 144هـ) وإبراهيم الفزاري (تـ. 188هـ)... انظر: **الفهرست**، تحقيق: مصطفى الشويمي، طبعة أولى، تونس / الجزائر، 1985، ص: 410 وما بعدها.

(2) يبدو أنّ هذه الظاهرة في التعامل مع النصّ الدينيّ قد استمرّ وجودها إلى القرن السادس الهجريّ. من ذلك أنّ ابن الجوزي حضر في مجلس أحد القصّاص ذكر أشياء عن «حديث الإفك» لم ترد في الأخبار المبيّنة لسبب نزول الآيات 15 ← 20 من سورة النور 24. انظر: **كتاب القصّاص والمذكّرين**، م.م.، ص ص: 316 ـ 317.

(3) استعمل عبد المجيد الشرفي هذا التعبير في كتابه: **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م.م.، ص: 124.

(4) في هذا السياق لاحظ محمّد إقبال (تـ. 1938م) أنّ الحياة الدينيّة عموماً تمرّ بأطوار =

التديّن العفويّ، خاصّة في مرحلة النبوّة، ينبني على الحماسة والتسليم بالدين من باب الاستجابة لنداء النفس، والضمير. ومن ثمّ تغلب على هذا الضرب من التديّن التلقائيّة في القيام بالطقوس وبمختلف أشكال التعبّد دون أدنى تساؤل عن مغزاها أو وظيفتها، بينما يقوم التديّن المعلقن على التفكّر في حقيقة الدين وإعمال النظر في القرآن وقد استوى مصحفاً، أي نصًّا مكتوباً ضُبِطَتْ مادّته ضبطاً نهائيّاً[1]. ولا شكّ في أنّ هذا النظر كان يبحث عن عنصر مفقود اندثر مع تدوين القرآن بالشكل الذي ارتضاه القدامى[2]، ويتمثل في تاريخ الوحي وأسباب التنزيل. فقد لاحظ المفسّرون وعلماء القرآن أنّ سور المصحف وآياته لم يترتّب ترتيباً تاريخيًّا ولا ترتيباً أغراضيًّا. وما أقلقهم أيضاً أنّ النصّ نفسه لا يحيل على أمكنة وأزمنة إحالة صريحة، ولا يعتَدّ بالمعطيات التاريخيّة بصفة مباشرة.

وبناء على ما تقدّم كان لا بدّ في رأي القدامى من معرفة الأسباب التي أدّت إلى نزول الوحي والمناسبات التي تعلّق بها. والحقّ أن الإلمام بهذه الأسباب لم يكن مطلوباً عند جيل الصحابة بما أنّهم عاينوا التنزيل وكانوا شاهدين مباشرين على تلقي الرسول للوحي. وهكذا بدأ الاهتمام تدريجيّاً بأسباب نزول عدد من الآيات كان إدراك معناها مرتهناً بمعرفة أسباب نزولها.

- محاولة القدامى إيجاد مبرّر موضوعيّ للأحكام المتعارضة في النصّ الدينيّ. وقد اقترن هذا الاهتمام بتبلور المشاغل الفقهيّة، ذلك أنّ الهياكل السياسيّة

= ثلاثة متعاقبة هي: «الإيمان» و«الفكر» و«الاستكشاف». راجع كتابه: **تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام**، تعريب: عبّاس محمود، طبعة ثانية، القاهرة، 1968، ص: 209.

(1) في هذا المَخْضَن المعرفيّ نجمت مدرستان شهيرتان هما: مدرسة أهل الرأي ومدرسة الحديث. الأولى يمثّلها أبو حنيفة (تـ. 150هـ) وأتباعه، وهي تدعو إلى إعمال العقل في الأحكام الشرعيّة؛ والثانية تُنْسَبُ إلى أحمد بن حنبل (تـ. 241هـ) وأنصاره، وهي تكتفي في فهم العقيدة بالحديث النبويّ.

(2) سنتطرّق إلى مسألة جمع القرآن وتدوينه في آخر الفصل الثالث من الباب الرابع.

والاجتماعيّة تحتاج إلى قوانين منظّمة لعملها ووجوده واستمرارها. وكان على الفقهاء اختيار أحكام دون غيرها حتّى لا يوجد في النازلة الواحدة حكمان متعارضان؛ إذ ينبغي على الفقيه ـ وهو رجل قانون ـ أن تكون أحكامه باتّة. ولذلك استند اختيار الفقهاء للأحكام، من بين ما استند، إلى القول بالنسخ[1]. وبطبيعة الحال يتعذّر نظرياً وعملياً، تحديد الناسخ والمنسوخ في أحكام القرآن ما لم تُضْبَط تواريخ نزول الآيات الناسخة والمنسوخة، وقد استدعت معرفة هذه التواريخ تعيين أسباب نزول تلك الآيات، وهو ما أدّى إلى قيام علم أسباب النزول.

والذي نخرج به، أنّ بروز هذا العامل المعرفيّ اقترن بتشكّل طبقة مِنَ العلماء استأثرت لنفسها بحقّ معرفة النصّ الدينيّ وتدبّر مسائله وتقرير مراميه، فهذه المعرفة لم تكن مبذولة للعامّة، وقد احتكرت هذه الطبقة مهمّة فهم مراد الله من رسالته وتبليغ ذلك المراد إلى عامّة المسلمين. وأقام هذا العامل المعرفيّ الدليل على خصوصيّة نظرة الفقهاء إلى النصّ الدينيّ، إذ لم يكن يعنيهم منه إلا ما تضمّنه من أحكام عملوا على صياغتها في قوانين تكون فيها الاعتبارات السياسيّة والاجتماعيّة مقدّمة على المقتضيات الدينيّة. ولا شكّ في أنّ هذا العمل مندرج في ظاهرة «مأسسة الدين»، يقول عبد المجيد الشرفي: «إنّ تحوّل الدين إلى مؤسسة يتمّ دائماً على التدريج لا دفعة واحدة. ويأتي بعد مرحلة التديّن العفويّ التلقائيّ وغير المفروض بصفة من الصفات، ثمّ إنّه كان محتاجاً من جهة أولى إلى تكوّن جماعة من المشتغلين بالشؤون الدينيّة دون سواها أو قبل غيرها [...] ومحتاجاً من جهة ثانية إلى التضامن بين هذه الجماعة والسلطة السياسيّة التي تستأثر وحدها بالعنف المشروع»[2]. وهكذا ستبرز الحاجة أكثر فأكثر إلى معرفة أسباب نزول آيات الأحكام عبادات

---

(1) سنتناول علاقة أسباب النزول بالنسخ في الباب الثالث من هذا العمل.

(2) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م.م.، ص: 124.

ومعاملات حتّى يتّكىء الفقهاء على معيار مرجّح يبنونه بواسطة منظوماتهم الفقهيّة، ومن ثمّ يضفون عليها المشروعيّة الدينيّة.

3 ـ العامل الإيديولوجيّ:

أدّى الصراع على السلطة السياسيّة بين المسلمين، إثر موت الرسول، إلى وقوع حروب أهليّة زكّتها الولاءات القبليّة، وقد ترتّب على هذا الانشقاق بروز الإرهاصات الأولى للمذهبيّة الإسلاميّة من سنّة وشيعة وخوارج[1]. وأفضى اختلاف المسلمين في مفهوم الإيمان وفي حكم مرتكب الكبيرة إلى قيام الاتّجاه الاعتزاليّ منذ بدايات القرن الثاني الهجريّ، وأخذت مقالات الفرق الإسلاميّة في التبلور على التدريج. وكانت كلّ فرقة منها تدّعي لنفسها امتلاك الحقيقة الدينيّة وتثبت جدارتها بتمثيل الإسلام والقيام بشؤونه. وفي هذا المناخ من الصراع ظهر حديث افتراق الأمّة[2].

ولعلّ أهم ظاهرة ترتّبت على ما سبق ذكره، أنّ النظر في النصّ الدينيّ لم يَعُدْ بدافع الفضول المعرفيّ فقط، وإنّما اتُّخِذَ التعامل مع هذا النصّ أداةً من أدوات الردّ على المخالفين في المذهب والطعن في أطروحاتهم. عندئذ ساد التنازع بين أصحاب الفرق في توجيه دلالات نصّ المصحف بما يعزّز صحّة مقالات كلٌّ فرقة من فرق الإسلام. على أنّ هذا التوجيه يستدعي وجود علم يوفّر أخباراً أو مادّة من خارج النصّ تُسَلّط عليه دون مراعاة سياق التنزيل ومقتضيات الرسالة ومقاصد الشريعة. وبذلك حقق علم أسباب النزول مبتغى

(1) انظر على سبيل المثال: هشام جعيط، الفتنة: جدليّة الدين والسياسة في الإسلام المبكّر، طبعة أولى، بيروت، 1992، وفهمي جدعان، المحنة: بحث في جدليّة الدينيّ والسياسيّ في الإسلام، طبعة أولى، الأردن، 1989.

(2) يُنسب إلى الرسول الحديث التالي: «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة وتفترق أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة». انظر في ذلك: عمر بن حمّادي، «حول حديث افتراق الأمّة إلى بضع وسبعين فرقة»، ضمن الكرّاسات التونسيّة، العددان: 115 و116، الثلاثيّ الأوّل والثاني، 1981، ص ص: 358 ـ 287.

أصحاب الفرق مؤسّسين وأتباعاً. فكان العامل الإيديولوجيّ سبباً من أسباب نشأة هذا العلم[1].

ما نستنتجه هو أنّ الإيديولوجيا أدّت دوريْن مختلفيْن، تمثل أوّلهما في اعتبار هذه الإيديولوجيا عاملاً مهمًّا من عوامل نشأة علم أسباب النزول، وتجسّم ثانيهما في توظيف أخبار هذا العلم توظيفاً معيّناً حقق مطالب أصحاب الفِرَق. وما كان للإيديولوجيا أن تؤدّي هذيْن الدوريْن لو لم يكن النصّ الدينيّ نفسه يسمح بذلك، إذ أنّ مِن مميّزاته احتماله لتأويلات عديدة تتغيّر مضامينها وأهدافها بتغيّر الأطر الاجتماعيّة والرهانات المعرفيْة من مرحلة تاريخيّة إلى أخرى.

أوصلنا بحثنا في تاريخ أسباب النزول عواملَ تكوّن وتشكّل إلى حقيقتين:

- أوّلاً: اختلاف العوامل الثقافيّة والمعرفيْة الإيديولوجيّة، في درجة ظهورها وخفائها، فإذا كان إدراك العاملين المعرفيّ والإيديولوجيّ يسيراً نسبياً، فإنَّه قلّما يُنْتَبَهُ إلى أثر العامل الثقافيّ ـ على أهمّيته ـ في نشأة العلم.
- وثانياً: إذا نظرنا إلى المعرفيّ والإيديولوجيّ باعتبارهما عامليْن أساسيّيْن من عوامل تشكّل علم أسباب النزول ألفيناهما متكامليْن؛ ولكن متى نظرنا إليهما من جهة ما يؤدّيانه من وظائف بانت لنا علاقة تنافر وصراع بين المعرفيّ والإيديولوجيّ. وعادة ما يؤدّي التجاذب بين الطرفين إلى سيادة أحدهما على الآخر.

إنّ تظافر هذه العوامل الثلاثة في نشأة علم أسباب النزول لا يُفْهَمُ منه الولادة الكاملة للعلم من الوهلة الأولى، بل مرَّ، شأنه في ذلك شأن سائر العلوم الإسلاميّة، بمراحل عديدة عكست مدى تطوّره مفهوماً ومنزلةً ضمن علوم القرآن.

---

(1) قد تسلّلت إلى أخبار أسباب النزول صور من هذا الصراع الإيديولوجيّ سنتعرّض لها في الفصل الثالث من الباب الثاني.

II ـ في مسار العلم ومراحله التاريخيّة:

مرّ علم أسباب النزول بمراحل تاريخيّة أسّست لمساره نشأةً وتطوّراً واكتمالاً. وقد رأينا تقسيم هذا المسار إلى ثلاث مراحل كبرى تأخذ بعين الاعتبار الخصائص المميّزة لهذا العلم في كلّ مرحلة. وحاولنا في الوقت نفسه ضبط الحدود الزمنيّة للمراحل الثلاث معوّلين في ذلك على المنعرجات الكبرى التي عرفتها الثقافة الإسلاميّة قديماً.

1 ـ الطور الأوّل:

يغطّي الطور الأوّل المتعلّق بتاريخ علم أسباب النزول القرن الأوّل الهجريّ والنصف الأوّل من القرن الثاني. وتُدْرَجُ في هذا الطور أحداث مهمّة منها نزول الوحي المدنيّ طيلة العقد الأوّل من القرن الأوّل وصراع المسلمين على السلطة السياسيّة ووقوع حروب أهليّة طاحنة، فضلاً عن نشأة نظام الخلافة وإيجاد المصحف العثمانيّ. . .

ومن المسلّم به أنّ الرسول وصحابته لم يكن لهم اهتمام بأسباب نزول القرآن. فالجيل الأوّل من المسلمين عاين نزول الوحي وتعرّف إلى الظروف الحاقة به، حتّى إنّ عدداً منهم كان سبباً مباشراً من أسباب نزول الوحي. ومن ثمّ لم تكن هناك حاجة إلى الخوض في أسباب النزول بما أنّ الدواعي إليه لم توجد بعد. ولكن بانتهاء الوحي المحمّديّ وبعد فَرْض المصحف الإمام، افتقد المسلمون وضعيّة مميّزة للقرآن باعتباره خطاباً لا نصًّا مدوّناً ثابتاً. فالاختلاف بينهما عميق خاصّة من جهة المتقبّل. فـ«شتّان بين الكلمة الحيّة النابضة في الخطاب الشفويّ والكلمة المعلّقة أسيرة القرطاس تنتظر قارئاً ينتشلها، فيخرج الحيّ من الميّت»[1]، وبقطع النظر عن دوافع تدوين القرآن وظروفه، فإنّ الجيل

---

(1) محمّد عجينة، «عمليّة تدوين التراث العربيّ الإسلاميّ: إشكاليّاتها وأبعادها»، ضمن مجلّة رحاب المعرفة، السنة الأولى، العدد الرابع، جوان/ جويلية 1998، ص: 41.

التالي لجيل الصحابة رغب في تدارك ما افتقده. فانبرى يبحث عن الخلفيّات التاريخيّة لنزول أي القرآن وسوره. ويبدو أنّ هذا البحث كان بطيئاً وربّما لم يسلم من بعض التردّد في تلمّس السبل الموصلة إلى أسباب نزول القرآن. والحقّ أنّ معرفتنا بما حصل في الواقع التاريخيّ في هذا الطور معرفة غير دقيقة. وهذا ما يستدعي التثبّت ممّا بلغنا عنه من معلومات تعبّر عن مواقف أصحابها أكثر ممّا تعكس ما حصل فعلاً في واقع الثقافة وقتئذ.

على هذا الأساس، فإنّ الاهتمامات الأولى بعلم أسباب النزول ظهرت مع مشاغل التابعين. فقد أخذ هؤلاء بعض المعطيات التاريخيّة المتعلّقة بعدد من الآيات من أفواه الصحابة. ولذلك بلغتنا أخبار كثيرة عن أسباب النزول نُسِبَتْ إلى من عدّهم الضمير الإسلاميّ من مشاهير الصحابة مثل ابن عبّاس (تـ. 68هـ) وعائشة (تـ. 58هـ) وعبد الله بن مسعود (تـ. 32هـ) وغيرهم. من ذلك أن مروان بن الحكم (تـ. 65هـ) «قال لبوّابه: اذهب يا رافع إلى ابن عبّاس فقل: لئن كان كلّ امرىء فرح بما أُوتِيَ وأَحَبَّ أن يُجْهَدَ بما لم يعمل معذّباً لَنَعَذَّبَنَّ أجمعون، فقال ابن عبّاس: ما لم ولهذه؟ إنّما دعا النبيّ ﷺ يهودَ، فسألهم عن شيء، فكتموه إيّاه وأخبروه بغيره فأَرَوْهُ أنّ قد استحمدوا إليهِ بما أخبروه عنه فيما سألهم وفرحوا بما أتوا من كتمانهم. ثم قرأ ابن عبّاس: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [آل عمران 3/ 187]. كذلك حتّى قوله: ﴿يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَواْ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُواْ بِمَا لَمْ يَفْعَلُواْ﴾ [آل عمران 3/ 188][1].

إنّ التأويل الذي اختاره مروان بن الحكم في شأن هاتين الآيتين مناقض لما بيّنه ابن عبّاس تعويلاً على معرفته بسبب نزولهما. ومثل هذه المعرفة لا تُسْتَمَدُّ من الآيات وإنّما يتمكّن منها الصحابة من شهودهم التنزيل على فرض أنّهم كانوا من شهوده، وبانقضاء جيل الصحابة اندثر مصدر مباشر من المصادر

---

(1) البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي وآخرَيْن، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، (د.ت.)، ج: III، ص: 213.

المساعدة على ضبط الأطر الاجتماعيّة والمعرفيّة والتاريخيّة التي نزل فيها الوحي. فعَظُمَتْ حاجة التابعين إلى فهم خلفيّات التنزيل وتعيين أسباب نزول آي القرآن، وواجهتهم دون شكّ صعوبات في تذليل هذا المشكل. فهذا محمّد بن سيرين (تـ. 110هـ) «سأل عبيدة عن آية من القرآن. فقال: اتْقِ الله وقُلْ سدَاداً، ذهب الذين يعلمون فيمَ أنزلَ اللَّهُ القرآن»[1].

على أنّ اهتمامات التابعين بأسباب النزول لم تنتظم في علم قائم الذات، وإنّما تزامن هذا المشغل مع عنايتهم بتفسير القرآن وتدبر معانيه. والملاحظ أنّ أقوالهم ـ سواء المتعلّقة بأسباب النزول أو التفسير ـ لم تُدَوَّن على عصرهم، وإنّما تعهّدها تلاميذهم بالحفظ والرواية والتداول[2]. وتتنزّل هذه الطريقة في نقل المعارف في ثقافة شفويّة واسعة الانتشار؛ إذ كانت الكتابة في هذا الطور منحصرة، على العموم، في بعض الأوساط التي لها علاقة مباشرة بمؤسّسات الدولة الإسلاميّة. ولا يمكن، في تقديرنا، فهم بدايات الخوض في أسباب نزول القرآن دون ربط مشاغل التابعين بهذا الوضع الثقافيّ القائم على المشافهة[3]. فقد سادت هذه الظاهرة كامل الطور الأوّل الذي ندرس وهو ما

(1) السيوطي، الإتقان، م.م.، ج: I، ص: 89.

(2) إنّ ما يُنشر اليوم من تفاسير منسوبة إلى التابعين هو، في الحقيقة، مجموع أقوالهم المستخرجة من كتب التفسير التي أُلِّفَتْ منذ أواخر القرن الثالث الهجريّ، أي إنّه لا توجد اليوم ولو مخطوطة واحدة، جديرة بالثقة، معاصرة لجيل التابعين. ومن ثَمّ لم يتعدّ عمل ناشري هذه التفاسير جمع أقوال بعض التابعين من التفاسير القديمة وفي مقدّمتها تفسير الطبري (تـ. 310هـ). انظر على سبيل المثال:
ـ تفسير مجاهد بن جبر (تـ. 104هـ)، نشر: عبد الرحمان الطاهر السورتي، طبعة أولى، مجمع البحوث الإسلاميّة، باكستان، 1976.
ـ تفسير السدّي الكبير (تـ. 128هـ)، نشر: محمّد عطا يوسف، طبعة أولى، دار الوفاء للطّباعة والنشر، مصر، 1993.
تفسير الحسن البصري (تـ. 110هـ)، جمع وتوثيق: محمّد عبد الرحيم، طبعة أولى، دار الحديث، القاهرة، 1992.

(3) من الدراسات العربيّة القليلة التي نظرت في مسألة الشفويّ والمكتوب نذكر خاصّة:
ـ محمّد عجينة، عمليّة تدوين التراث العربيّ الإسلاميّ، م.م. =

يؤكّد دورها في تحديد ملامح الثقافة العربيّة الإسلاميْة وقتئذ على اختلاف مجالاتها وتعدّد ميادينها. ومن ثمّ «يظلّ هذا المبحث في الثقافة العربيّة على أهمّية كبيرة وخاصّة إذا تجاوز الدارسون فضاء الأدب العربيّ نَظْماً ونَثْراً وعالجوا حقولاً معرفيّة أخرى تشمل النصوص المقدّسة ومختلف علوم القرآن وعلوم الحديث وكتب التاريخ والأخبار لما يمكن أن ينشأ عن مثل هذه المقاربة من نتائج تغيّر نظرتنا إلى التراث العربيّ وتَحُلُّ الكثير من الإشكاليّات التي طرحها طيّه»[1].

وأثبتت الدراسات الحديثة أنّ الرواية الشفويّة تكون متحوّلة باستمرار في بنيتها السرديّة وتستعصي على أشكال التحديد كلّها[2]. ويتّخذ هذا التحوّل صوراً عديدة أهمّها التصرّف في الرواية ـ الأصل بالزيادة أو النقصان من ناحية وبالتقديم والتأخير في بعض مكوّناتها اللغويّة من ناحية أخرى[3]. وفضلاً عن ذلك، فإنّ ناقل الرواية يكون متأثراً بضغوط واقعه التاريخيّ وإكراهاته، سواء أكان واعياً بذلك أم غير واعٍ[4]. ولذلك يكون لهذه العمليّات التي تمُرُّ بها

= ـ محمّد القاضي، الخبر في الأدب العربيّ، م.م.، ص ص: 147 ـ 181.
ـ حمّادي المسعودي، فنّيات قصص الأنبياء في التراث العربيّ، م.م.، ص ص: 518 ـ 595.

(1) حمّادي المسعودي، فنّيات قصص الأنبياء في التراث العربيّ، م.م.، ص: 519.

(2) راجع في هذا الموضوع دراسة جيّدة لـ«جاك قودي» (JACK GOODY) بعنوان:
Les Chemins du savoir oral, in: Critique, n° 394, Mars 1980, pp.189-196.
وقد أشار المؤلّف في حوار أجري معه إلى أنّه سجّل على شريط ـ مدّته ستّ ساعات ـ أسطورة «باقري» (Le mythe de Bagré) المتداولة شفويًّا لدى سكّان غانا. وهي أسطورة تخصّ خلق الكون والإنسان. ولاحظ أنّه مع كلّ تسجيل جديد تطرأ على الرواية الشفويّة تغييرات بارزة مثل حذف بعض الأحداث أو إقحام أغراض جديدة لم تكن موجودة في الأصل. انظر:
Jack Goody, ***Ecritures et société***, in: ***La science sauvage***, èd. du seuil, Paris, 1993, pp. 165-166.

(3) انظر: محمّد عجينة، عمليّة تدوين التراث العربيّ الإسلاميّ، م.م.، ص: 37.

(4) يرى بعض الدارسين أنّ القصّاص، في المجتمعات التي تسودها المشافهة، يعبّرون عن هموم الجماعة المتقبّلة لمرويّاتهم. انظر:
JEAN LOHISSE, ***La société de l'oralité et son language***. in: ***Diogène***; n° 106, Avril\ Juin, 1979, p.96.

الرواية الشفويّة انعكاس عميق في ما تفيده من دلالة، غالباً ما تختلف عن الدلالة التي قصدها صاحب الرواية الأولى.

وإذا التفتنا إلى أخبار أسباب النزول التي ضمّتها المصادر الإسلامية القديمة وجدنا آثاراً للمعرفة القائمة على المشافهة[1]. وتتبدّى هذه الآثار في المستويَيْن التاليين:

- **أوّلاً**: مستوى الإسناد، ذلك أن قيام أسباب النزول على الإسناد علامة بارزة من علامات حضور الشفويّ في المكتوب[2]. فالسبيل الذي ارتضاه القدامى للتحقق من صحّة أخبار أسباب النزول هو تعويلهم على الإسناد والنظر في مختلف الحلقات التي تكوّنه وفي ضروب الاتصال والانقطاع بينها. فعندما يقول الطبريّ متحدِّثاً عن سبب نزول الآية 33من سورة **الأحزاب** 33: «حدّثني محمّد بن المثنّى قال: حدّثنا بكر بن يحيى بن زبان العنزي قال: حدّثنا مندل عن الأعمش عن عطيّة عن أبي سعيد الخدري قال: ...»[3]، فإنّه يؤكّد المسلك الشفويّ الذي قطعه حتى بلغ الطبري. وهنا قام المفسّر

---

(1) درس محمّد القاضي آثار المشافهة في الأخبار الأدبيّة. انظر: **الخبر في الأدب العربيّ**، م.م.، ص ص: 174 ـ 180، ورصد حمّادي المسعودي علامات المشافهة في المبنى والمعنى استنادًا إلى قصص الأنبياء. انظر: **فنّيات قصص الأنبياء في التراث العربيّ**، م.م.، ص ص: 527 ـ 576. أمّا في الثقافة الغربيّة فقد حظِيَت مسألة المشافهة وآثارها في الكتابات الروائيّة بعناية محمودة. انظر مثلاً:

Daniel LUZATTI (et autres), ***l'oral dans l'écrit***, in: ***Langue française***, n°89, Février, 1991.

(2) بالمقابل يتخفّى المكتوب في المرجع الشفويّ للإسناد. يقول ألفرد لويس دي بريمار (ALFRED LOUIS DE PREMARE):

Les isnad-s présentent certes un grand intérêt,en ce qu'ils font corps avec le texte transmis. Ils font donc partie de l'analyse du contenu du Hadith, en y incluant l'environnement historique et culturel des transmetteurs. mais les Chaînes de: «Il a dit» - «j'ai entendu» constituent plutôt un mode formel de présentation: derrière «Il a dit» se profile très souvent un écrit». ***«Comme il est écrit» l'histoire d'un texte***, in: ***Studia Islamica***, n° 70, 1990, p.47.

(3) تفسير الطبري، طبعة ثالثة، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1999، ج: X، ص: 296.

بتدوينه على هيئة معيّنة، والواقع أن المفسّرين وعلماء القرآن استمدّوا من الحديث النبويّ رصيداً لغويّاً واصطلاحيًّا متنوّعاً بَنَوْا عليه طُرُقا في أداء الأخبار الخاصّة بأسباب النزول من قبيل «أنبأنا» و«أخبرنا» و«سمعت». . .[1] وفضلاً عن ذلك احتفظت لنا سلاسل الإسناد المتعلّقة بأخبار أسباب النزول برواسب من ثقافة المشافهة التي طبعت واقع الثقافة العربيّة الإسلاميّة إلى منتصف القرن الثاني الهجريّ. من ذلك أنّ بعض رُوَاة سلسلة الإسناد يشكّ في المصدر الذي نقل عنه الخبر. يقول الطبري في سياق اهتمامه بسبب نزول الآية 28 من سورة **آل عمران** 3: «حدّثنا ابن حميد قال: حدّثنا سلمة قال: حدّثني محمّد بن إسحاق قال: حدّثني محمّد بن أبي محمّد، عن عكرمة **أو** سعيد بن جبير عن ابن عبّاس قال: . . .»[2]؛ إذ يتعذّر القطع بصاحب الرواية التي أخذها محمّد بن أبي محمّد، هل هو عكرمة (تـ. 105هـ) أم سعيد بن جبير (تـ. 95هـ)؟ ولعلّ ما يفسّر عدم اليقين في الأخذ هو الانقطاع الذي طرأ على سلسلة الإسناد. ذلك أنّ الأداة [عن] معبّرة في الغالب عن سقوط حلقة أو أكثر في سلسلة الإسناد.

- **وثانيًا: مستوى المتن.** وفيه تبرز مظاهر عديدة دالّة على آثار المشافهة في الأخبار المدوّنة، من قبيل تعدّد روايات سبب نزول الآية نفسها. وقد سلك الطبري في تفسيره هذه الطريقة بشكل لافت للانتباه. ففي حديثه عن سبب

(1) للتعرّف إلى طرق تحمّل الحديث النبويّ راجع:
- الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، بيروت 1986، ص ص: 293 ـ 391.
- عياض بن موسى اليحصبي (تـ. 544هـ)، **الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع**، تحقيق: أحمد صقر، طبعة أولى، القاهرة/تونس، 1970، ص ص: 68 ـ 121.
- **مقدّمة ابن الصلاح**، دار الفكر، دمشق 1986، ص ص: 132 ـ 181.
- جلال الدين السيوطي، **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، طبعة ثانية، القاهرة 1972، ج: II، ص ص: 8 ـ 63.

(2) **المصدر نفسه**، ج: III، ص: 227.

نزول الآية 100 من سورة النساء 4: ﴿وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ يَجِدْ فِي ٱلْأَرْضِ مُرَٰغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ. . .﴾، أورد روايات عديدة نذكر أهمّها في الجدول التالي[1]:

الراوي	نصّ الرواية
سعيد بن جُبَيْر (تـ. 95هـ) (رواية أولى)	«كان رجل من خزاعة يقال له ضمرة بن العيص [. . .] فلمّا أُمِرُوا بالهجرة كان مريضًا. فأمر أهله أن يفرشوا له على سريره ويحملوه إلى رسول الله ﷺ [. . .] ففعلوا. فأتاه الموت وهو بالتنعيم. فنزلت هذه الآية».
سعيد بن جبير (رواية ثانية)	«نزلت هذه الآية: ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا. . .﴾ في ضمرة بن العيص بن الزنباع ـ أو فلان بن ضمرة بن العيص بن الزنباع ـ حين بلغ التنعيم مات، فنزلت فيه».
قتادة (تـ. 117هـ) (رواية أولى)	«لمّا أنزل الله هؤلاء الآيات ورجل من المؤمنين يقال له ضمرة بمكّة، قال: «والله إنّ لي من المال ما يُبَلِّغني المدينة وأبعدَ منها وإنّي لأَهْتَدِي! أخرجوني»، وهو مريض حينئذ. فلمّا جاوز الحَرَمَ قَبَضَهُ اللهُ فمات. فأنزل الله. . .».
قتادة (رواية ثانية)	«لمّا نزلت: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [النساء: 97]قال رجل من المسلمين يومئذ وهو مريض: «والله ما لي من عُذْرٍ، إنّي لدليل في الطريق وإنّي لَمُوسِرٌ فاحْمِلُونِي». فحملوه. فأدركه الموت بالطريق، فنزل فيه. . .».
عكرمة (تـ. 105هـ)	«لمّا أنزل الله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ الآيتين، قال رجل من بَنِي ضَمْرَةَ وكان مريضاً: «أَخْرِجُونِي إلى الروْحِ». فأخرجوه، حتى إذا كان بالحَصْحَاص مات. فنزل فيه. . .».

(1) انظر المصدر نفسه، ج: IV، ص ص: 240 ـ 242.

الراوي	نصّ الرواية
السدّي (تـ. 128هـ)	«لمّا سمعَ هذه [الآيتان 97 و98 من سورة النساء 4] ضمرةُ بن جندب الضمري قال لأهله وكان وجعاً: «أرْحِلُوا رَاحِلَتِي، فإنّ الأخشبيْن قد غَمَّانِي يعني جَبَلَيْ مكّةَ لعَلِّي أن أخرج فيُصيبني رَوْحٌ». فقعد على راحلته، ثمّ توجّه نحو المدينة. فمات بالطريق. فأنزل الله. . . ».
الضحّاك (تـ. 105هـ)	«لمّا أنزل الله في الذين قتلوا مع مشركي قريش ببدر: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ الآية، سمع بما أنزل الله فيهم رجلٌ من بني ليْث كان على دين النبيّ ﷺ مقيمًا بمكّة، وكان مِمَّنْ عَذَر الله، كان شيخًا كبيرًا وَصِبًا[1]. فقال لأهله: «ما أنا بِبَائِتٍ الليلة بمكّة». فخُرِجَ به، حتّى إذا بلغَ التنعيم من طريق مكّة أدركه الموتُ، فنزل فيه. . . ».

ما يلاحظ في هذا المثال أنّ رواة سبب نزول الآية كلّهم من التابعين، وجلُّهم قد عاش في الفترة الزمنيّة التي نحن بصددها. فهُمْ يعبّرون عن طبيعة نقل المعرفة في عصرهم على فرْض أنّهم قالوا فعلاً ما نُسِبَ إليهم من روايات. ثمّ إنّ الراوي نفسه ذُكِرَ له قولان مختلفان في الصياغة اللغويّة (روايتان لكلّ من سعيد بن جبَيْر وقتادة). ونعلّل ذلك بتعدّد الرواة الذين نقلوا كلام الراوي الأوّل لخبر سبب النزول. ومن البديهيّ أن يُفْضِيَ تباين صيغ الرواية إلى اختلافها فيما تتوفّر عليه من معطيات أو جزئيّات بالزيادة أو النقصان. فالرجل الذي يُتَحَدَّثُ عنه في سبب النزول هو تارة من خزاعة وطورًا من بني ليْث، ومرّة أخرى من بني كِنَانَة. وهو في رواية أولى مات ما إن جاوز الحرَم المكّيّ، وفي رواية ثانية أدركه الموت بالطريق، وفي رواية ثالثة مات بالحصحاص، وفي رواية رابعة مات لمّا بلغ التنعيم من طريق المدينة. ولا شكّ في أنّ لهذا الاختلاف في رواية الخبر أثرًا مهمًّا في ضبط ما يفيده مِنْ معنى.

ونجد مظهرًا آخر من مظاهر المشافهة في المتن يتمثّل في أنّ أحد رواة خبر سبب النزول لم يبلغه نصّ الراوي الأوّل. وعادة ما يحدث هذا الانقطاع عندما

---

(1) الوَصَبُ: المرض الموجع المؤلم.

تطول رحلة الخبر في الزمان. فقد تولّى ابن وكيع مثلاً الصياغة اللغويّة لرواية عبد الله بن مسعود المتعلّقة بسبب نزول الآية 114 من سورة هود 11، إذ قال الطبري في آخر خبر سبب النزول: «. . . **ولفظ الحديث لابن وكيع**»[1]. وحينما تتعدّد روايات خبر سبب نزول الآية نفسها ـ وهي روايات متداولة شفويًّا ـ يقوم المفسّر بالتأليف بينها، وذلك بتقديم صياغة جديدة للخبر، ويورد في كلامه ما يشير إلى تلك الأصول الشفويّة. فقد عيّن القرطبي (تـ. 671هـ) مصادره المتعلّقة بخبر سبب نزول الآية 229 من سورة البقرة 2 بالقول: «**قال معناه** عروة بن الزبير وقتادة وابن زيد وغيرهم»[2]. ويكون ناقل خبر سبب النزول غير متأكّد أحيانًا من بعض جزئيّات الخبر الذي رواه بعض الصحابة مِمَّنْ كان شاهدًا على نزول بعض الوحي. مِنْ ذلك أنّ أبا إسحاق الثعلبيّ (تـ. 427هـ) لم يقطع ببعض ما ورد في خبر سبب نزول الآية 58 من سورة التوبة 9. فـ«عَنْ أبي سعيد الخدري قال: بينا رسول الله ﷺ يقسم قسمًا، وقال ابن عبّاس: كانت غنائم هوازن يوم حنين إذ جاءه ابن أبي ذي الخويصرة التميميّ [. . .] فقال: اعدِلْ يا رسول الله، فقال: ويلك ومَنْ يعدل إذا لم أعدل؟ فقال عمر: يا رسول الله ائذن لي فأضرب عنقه. فقال النبيّ ﷺ: دعه، فإنّ له أصحابًا يحتقر أحدكم صلاته مع صلاتهم وصيامه مع صيامهم [. . .] آيتهم رجل أسود في إحدى ثدييه ـ **أو قال** ـ في إحدى يديه، مثل ثدي المرأة أو مثل البضعة . . .»[3].

إنّ ما سقناه من أمثلة لَيَدُلّ على تعدّد علامات المشافهة في المكتوب[4].

---

(1) تفسير الطبري، م.م.، ج: VII، ص: 131، وانظر مثالاً آخر في المصدر نفسه، ج: IV، ص: 301.

(2) الجامع لأحكام القرآن، الطبعة الخامسة، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1996، ج: III، ص ص: 83 ـ 84.

(3) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبعة الأولى، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1997، ج: V، ص ص: 52 ـ 53.

(4) نبّه بعض الدارسين إلى أنّ المشافهة بُعْدٌ من أبعاد النصّ المدوّن. انظر:
WILLIAM A. GRAHAM, ***Beyond the Written word: oral aspects of scripture in the history of religion***, Cambridge University Press, New York, 1987, p.7.

وتتجاوز مظاهر هذا التعدّد ما ذكرنا من نماذج. وآية ذلك أنّ آثار المشافهة في النصوص المكتوبة تُلْتَمَسُ في إيقاعها المتولّد من السجع من جهة ومن التكرار لفظًا وتركيبًا ومعنًى من جهة أخرى. ونعتقد أنّ هذه العلامات لم تمَّحِ في ظلّ وجود الكتابة وسيادتها. ومن ثَمَّ فإنّ «المشافهة والتدوين بمثابة الطريقتيْن المتوازيتيْن اللتيْن يمكن للمرء أن يتنقّل من إحداهما إلى الأخرى ما شاء له التنقّل دون أن يعدّ ذلك منه خروجًا عن السنن أو خلْطًا بين المسالك»[1]. ومن البديهيّ أن تستند الثقافة الشفويّة إلى الذاكرة فرديّة كانت أو جماعيّة. ولكنّ التعويل على الذاكرة يجعل المعرفة المتداولة عبرها عُرْضَة للتحريف والتبديل، سواء بطريقة عفويّة أو بطريقة مقصودة واعية. وترتبط هذه الظاهرة ـ عند الفحص ـ بحدود عمل الذاكرة وقصورها. وكثيرًا ما يقع الذهول عن هذه الحقيقة[2]؛ ذلك أنّ هذه المَلَكَة تعجز عمومًا ـ بعد فترة من الزمن ـ عن الاحتفاظ بجزئيّات الأحداث وتفاصيلها. ومن ثَمَّ نبّه بعض الدارسين إلى الوظيفة الانتقائيّة للذاكرة فيما تسترجعه من أقوال وأفعال وأحوال[3]، بل إنّ

---

(1) محمّد القاضي، الخبر في الأدب العربيّ، م. م.، ص: 159. وفي هذا السياق نظر بعض الدارسين المعاصرين في العلاقة بين الشفويّ والمكتوب لا باعتبارهما ممثّلَيْن لمرحلتيْن في نقل المعرفة سادت كلّ واحدة منهما حقبة من الزمن، بل أكّد التلازم الضروريّ والأبديّ بين هذين النمطيْن في الثقافات الإنسانيّة الكتابيّة كلّها. راجع: والتر أونج (WALTER J. ONG)، **الشفاهية والكتابية**، ترجمة: حسن البنّا عزّ الدين، سلسلة عالم المعرفة، عدد: 182، الكويت، 1994، ص: 55.

(2) تقول ليزا غارنييه بعد عرض نتائج أبحاث مخبريّة على عمل الذاكرة: «ومجمل تلك البحوث يدعونا للاعتقاد أنّ ذاكرتنا سريعة العطب... لكن يمكننا عمومًا الاعتماد عليها. وحسبنا تمامًا أن نبدِيَ بعض التواضع، وعلينا الإقرار بأنّه بوسع ذاكرتنا أن تبدو غير دقيقة حتّى عندما نكون مقتنعين تمامًا بأنّنا على حقّ». «التاريخ الطبيعيّ للذكريات: أين؟ متى؟ كيف؟»، ضمن مجلّة **الثقافة العالميّة**، عدد: 105، مارس أفريل 2001، ص: 68.

(3) انظر حول هذا المبحث مقال فيليب جوتار (PH. JOUTARD):

Tradition orale et mémoire sélective, in: ***Les Processus collectifs de mémorisation (Mémoire et organisation)***, Aix-en-Provence, 1980, pp. 78-81.

وفي الإطار نفسه نبّه بعض المختصّين إلى الوظيفة التي تنجزها الذاكرة في مقام تواصليّ شفويّ. انظر:

=

الذاكرة ترتكب أخطاءً فادحة حينما تشير إلى أحداث لم يعد لها وجود أو أثر في الحاضر[1].

والذي نخرج به أنّ طبيعة الإطار الثقافيّ الذي راجت فيه أخبار أسباب النزول في هذا الطور الأوّل، أثّرت بشكل مباشر في بنيتها القائمة على ثنائيّة السند والمتن. وعلى الرغم من افتقادنا للنواتات الأصليّة لروايات أسباب نزول القرآن، فإنّه بإمكاننا التعرّف إلى هيئتها الأولى ممّا وصلنا من مؤلّفات عاش أصحابها القسم الأكبر من حياتهم في القرن الثاني الهجريّ. وأحسن مثال على ذلك سيرة محمّد بن إسحاق (تـ. 151هـ)[2]، التي هذّبها عبد الملك بن هشام (تـ. 218هـ)، إذ اتّسمت أخبار أسباب النزول عنده بضمور عنصر الإسناد فيها، وربّما بغيابه تمامًا عن عدد من الأخبار. وفضلاً عن ذلك هناك مراوحة بين نزعة الأخبار إلى الإيجاز وميلها إلى الإسهاب. واللافت للانتباه أيضًا أنّ أخبار أسباب النزول في هذا الطور، اهتمّت بأهل الكتاب وقريش و«المنافقين». ونعلّل هذا الاهتمام بانشغال المسلمين بمبحث المغازي أوّلاً، وسيرة النبيّ ثانيا[3]. وبالإمكان تقديم أهمّ صور الإسناد عند ابن إسحاق ومواضيع أخبار أسباب النزول الموافقة لها في الجدول التالي:

= JOËL CANDAU, ***Anthropologie de la mémoire***, Presses Universitaires de France, 1996, p.13.

(1) انظر في ذلك دراستيْن مهمّتين لبول ريكور (PAUL RICŒUR):

- ***Entre mémoire et histoire***, in: ***Projet***, n° 248, 1996, pp. 7-16.

- ***Aux origines de la mémoire, l'oubli de réserve***, in: ***Esprit***, n° 266-267, Août-Septembre 2000, pp. 32-47.

(2) انظر كتابه: **المبتدأ والمبعث والمغازي**، تحقيق: محمّد حميد الله، طبعة أولى، معهد الدراسات والأبحاث والتعريب، الرباط، 1976.

(3) يُعتبر عروة بن الزبير (تـ. 94هـ) جامعاً لأخبار المغازي، ويُنسب إليه كتابٌ في الموضوع لم يصلنا. وتولّى ابن شهاب الزهري (تـ. 124هـ) رواية مغازي عروة والاهتمام، لأوّل مرّة، بسيرة النبيّ، انظر: عبد العزيز الدوري، **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، 1960، ص ص: 21 ـ 23.

سبب نزول الآية أو السورة	الإسناد	موضوع الخبر	المصدر
النحل 16/ 126 و127	«قال ابن إسحاق: وخرج رسول الله ﷺ، فيما بلغني، يلتمس حمزة»	غزوة أحد (3هـ)	سيرة ابن هشام، ج: III، ص: 106.
الحجرات 49/ 6 و7.	«قال ابن إسحاق: وحدّثني يزيد بن رُومَان...».	غزوة بني المصطلق (شعبان 6هـ)	سيرة ابن هشام، ج: III، ص: 324
الإخلاص 112.	«قال ابن إسحاق: وحُدِّثْتُ عن سعيد بن جبير أنّه قال...».	علاقة الرسول باليهود بمكّة.	سيرة ابن هشام، ج: II، ص: 184.
المائدة 5/ 51.	«قال ابن إسحاق: وحدّثني أبي، إسحاق بن يسار عن عبادة بن الوليد بن عبادة بن الصامت قال...».	محاربة بني قينقاع الرسول.	سيرة ابن هشام، ج: III، ص: 55.

هذه إذن أهمّ خصائص أخبار أسباب النزول في الطور الأوّل من وجودها، وفي ذلك الإطار الثقافيّ المتميّز الذي تغلب عليه المشافهة في نقل المعارف. وقد تأكّد لدينا أنّ الاهتمام بأسباب نزول القرآن كان اهتمامًا جزئيًا، وغلب عليه، أكثر ما غلب، النظر في مغازي الرسول وسيرته[1].

2 ـ الطور الثاني:

يغطّي هذا الطور النصف الثاني من القرن الثاني ويمتدّ إلى آخر القرن الرابع الهجريّ. وقد دُشِّن هذا الطور بحدث ثقافيّ خطير هو تدوين المعارف

---

(1) لاحظ بعض الباحثين الغربيّين ارتباط بداية الخوض في أسباب النزول برغبة الأجيال الإسلاميّة الأولى في إعادة بناء سيرة النبيّ، انظر:

DAVID S. POWERS, ***Studies in Qur'an and Hadith: The formation of the islamic law inheritance***, University of California Press, 1986, p.189.

الإسلاميّة بإشراف الدولة. ومعلوم أنّ القصد من التدوين هو تنظيم الروايات الشفويّة المتداولة وفق ضوابط منهجيّة واختيارات معرفيّة وإيديولوجيّة. فهذه الروايات «خضعت عند تدوينها على نحو منهجيّ لما يخضع له كلّ خطاب من تعديل وتنظيم وإبراز وإخفاء وما إلى ذلك، أي إنّ إعادة بناء الماضي بجميع أبعاده قد خضعت للواقع الثقافيّ الحضاريّ الذي فيه تشكّل ذلك البناء»[1]. ذلك أنّ المدوِّن ـ وهو يقيّد ما تناهى إليه من روايات ـ واقع تحت تأثير واقعه الراهن بكلّ أبعاده السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة. ومن ثَمّ فهو يكتب تلك الروايات الشفويّة حسب تمثّل معيّن لها يعكس مشاغله الراهنة ويعبّر عن أفق انتظاره. وهكذا يتمّ الانتقال من دائرة الذاكرة إلى دائرة التاريخ عبر وسيط مشترك بينهما هو اللغة[2]. ومن المعروف أنّ التدوين تمّ على مراحل وعلى التدريج وبذلك استحالت سائر المعارف الإسلاميّة، بفعل التدوين والكتابة، «صناعة» على حدّ عبارة ابن خلدون[3].

لقد تزايد الاهتمام، ضمن هذا الإطار الثقافيّ، بأسباب نزول القرآن، وتعاظمت رغبة الأجيال التي أعقبت جيل التابعين في معرفة الخلفيّات التاريخيّة لنزول الوحي، وبذلك وجدت هذه الأجيال ضالّتها في مرويّات التابعين، فحرصوا على تدوينها صيانةً لها من الضياع خاصّة في ضوء بروز صراع وتنازع بين نَمَطَي المشافهة والتدوين[4]. وفعلاً، فإنّ ما نُسِبَ إلى التابعين من أقوال

---

(1) محمّد عجينة، عمليّة تدوين التراث العربيّ الإسلاميّ، م.م.، ص: 37.

(2) يقول بول ريكور (PAUL RICŒUR):

«La transmission de la mémoire ne constitue pas véritablement un saut. Mémoire et histoire ont en effet en commun le même medium linguistique de récit, lequel organise, met en intrigue, aussi bien les souvenirs personnels que les souvenirs collectifs», ***Entre mémoire et histoire, op. cit.,*** p.13.

(3) قال ابن خلدون متحدّثًا عن قراءات القرآن: «ولم يزل القرّاء يتداولون القراءات وروايتها إلى أن كتبت العلوم ودوّنت، فكُتِبَتْ فيما كُتِبَ من العلوم وصارت صناعة مخصوصةً وعلمًا منفردًا»، المقدّمة، م.م.، ص: 437.

(4) قال محمّد القاضي: «إنّ تعايش المشافهة والتدوين وتجاورهما في البيئة الثقافيّة =

مثَّلَ حلقة وصل أساسيّة بين جيل الصحابة والأجيال اللاحقة التي عاشت بعد أكثر من قرن من انتهاء الوحي المحمّديّ. وتزامن تنامي العناية بأسباب نزول القرآن بتبلور أهمّ اتّجاهات التفسير واستواء الحديث النبويّ والقراءات والفقه علومًا قائمة الذات. وأهمّ ما ترتّب على هذا الوضع المعرفيّ ـ السائر إلى النضج والتطوّر ـ هو اتّساع نطاق النظر في تلك الأسباب؛ إذ التفتَت الأجيال الإسلاميّة التي عاشت في هذا الطور إلى آيات الأحكام، فنقّبت عن أسباب نزولها وتلقّطت ما بلغها من أخبار في شأنها. وعلّة ذلك أنّ المشاغل الفقهيّة قد فرضت نفسَها على واقع المعرفة الإسلاميّة من خلال أبرز الاتّجاهات الفقهيّة السنّيّة وغير السنّيّة.

ولكن أهمّ تغيير طرأ على أشكال تعامل القدامى مع أخبار أسباب النزول هو تسلّلها إلى كتب التفسير التي فسّرت القرآن تفسيرًا كاملاً منذ أواخر القرن الثالث الهجريّ[1]. وضمن هذا التحوّل رُسِمَتْ أهمّ ملامح علم أسباب النزول. وقد أخذ عنوان العلم يتشكّل تدريجيًا، وهذا ما يدلّ عليه أحد أوائل التفاسير الشاملة المدوّنة التي وصلتنا، ونعني به تفسير الطبريّ.

فإذا نحن رَوَّيْنَا في هذا التفسير ألفينا تردّدًا من المفسِّر بين إثبات الصيغة المعبّرة عن سبب نزول الآية أو إهمالها. وعلى الرغم من مَيل هذه الصيغة إلى الاستقرار في الغالب فإنّ مكانها متغيّر، فتارة ترد ممهّدة لذكر خبر سبب

= العربيّة الإسلاميّة خلال القرون الهجريّة الأولى إنّما كان يخفي صراعًا بينهما عنيفًا ظهر أثره في كافّة مجالات المعرفة وإن كان ظهوره أشدّ في بعض العلوم منه في علوم أخرى، بل وظاهر أيضًا عند الشخص نفسه أحيانًا»، **الخبر في الأدب العربيّ**، م.م.، ص: 168.

(1) ميّز بعض الدارسين بين التفسير الجزئيّ المتعلّق بآيات من القرآن دون أن يعني ذلك إنتاج نصّ قائم الذّات وتفسير القرآن برمّته. ومن ثَمّ أجرى عبارة (Tafsir) للحديث عمّا نُسِبَ إلى ابن عبّاس مثلاً من تفسير، واستعمل كلمة (Commentaire) للدلالة على تفسير الطبري مثلاً. راجع في ذلك:

CL. GILLIOT, ***les début de l'exégèse coranique***, in: R.E.M.M.M., n° 58, 4éme trimestre, 1990, p.83.

النزول، وطورًا تأتي في نهايته. وهذا ما توضّحه النماذج التالية من تفسير الطبري:

- «واختلف أهل العلم في السبب الذي نزلت هذه الآية فيه...»[1].
- «وقد اختلف أهل التأويل في المَعْنِيِّ بهذه الآية والسبب الذي من أجله أنزلت فيه...»[2].
- «... فهذا يَدُلُّ على ما قلنا، مِن أنّ القوم كانوا حرّموا ما حرّموا على أنفسهم بأيْمَان حلَفُوا بها، فنزلت هذه الآية بسببهم»[3].

وقد شهدت هذه الصيغة تطوّرًا وتهذيبًا في علم من علوم القرآن له صلة وثيقة بأسباب النزول، هو علم الناسخ والمنسوخ. وهذا ما نلمسه في «**كتاب الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**» لأبيَ جعفر النحّاس (ت. 338هـ). ويُعَدُّ هذا الكتاب، في رأي جلّ الدارسين، أنموذجًا ممثّلاً لمبحث النسخ قديمًا. وعادة ما يُتّخذ سبب النزول، ههنا، أداة من أدوات الاستدلال على الآية، هل هي ناسخة أم منسوخة؟ ولذلك نجد في كتاب النحّاس الصيغة التالية، وذلك في سياق القول بأنّ الآية الأولى من سورة **الأنفال** 8 منسوخة: «وممّا يحقّ أيضًا نسخها حديث سعد بن أبي وقّاص في **سبب نزولها** [...] قال أبو جعفر: هذه الزيادة حسنة وإن كانت غير متّصلة، فإنّها عن سعد في **سبب نزول الآية**»[4].

ونعتقد أنّ الصيغة النهائيّة المعبّرة عن علم أسباب النزول قد استقرّت ـ بمعناها الاصطلاحيّ ـ استقرارًا نهائيًّا في النصف الأوّل من القرن الرابع الهجريّ. ويعني ذلك أنّ التفاسير المؤلَّفة بعد الطبري ـ التي اعتَنَى فيها أصحابُها بأسباب نزول القرآن ـ كرّست استعمال الصيغة المذكورة آنفًا. وهذا ما

---

(1) تفسير الطبري، م.م.، ج: X، ص: 323.
(2) المصدر نفسه، ج: VI، ص: 459.
(3) المصدر نفسه، ج: V، ص: 14.
(4) كتاب الناسخ والمنسوخ، طبعة أولى، مؤسّسة الكتب الثقافيّة، بيروت، 1989، ص: 144.

نجده مثلاً في تفسير «**أحكام القرآن**» لأبي بكر أحمد بن علي الرازي المعروف بالجصّاص (تـ. 370هـ). من ذلك قوله، بعد إيراد الأخبار المبيّنة لسبب نزول الآية 115 من سورة **البقرة** 2: «ففي هذه أنّ سبب **نزول الآية** كان صلاة هؤلاء الذين صلّوا لغير القبلة اجتهادًا»[1].

ولمّا كانت تسمية العلم الذي ندرس دائرة على كلمتين أساسيّتين هما «أسباب» و«نزول» تساءلنا عن صلتهما بالقرآن أوّلاً، وبفهم المفسّرين القدامى لهما ثانيًا.

لقد ذُكِرَتْ كلمة «سبب» في القرآن تسع مرّات، منها خمس مرّات في صيغة المفرد وأربع مرّات في صيغة الجمع. فالصيغة الأولى وردَت في سورتيْن مدنيّتيْن، إذ تضمّنت الآية 15 من سورة **الحجّ** 22 كلمة «سبب» في خطاب موجّه إلى الإنسان مطلقًا: ﴿مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ ٱللَّهُ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُۥ مَا يَغِيظُ﴾. وتكرّرت الكلمة أربع مرّات في سورة **الكهف** 18 في سياق الحديث عن ذي القرنيْن. واللافت للانتباه هو استعمال كلمة «سبب» ضمن التركيب نفسه؛ إذ نجد في الآية 85 عبارة ﴿فاتبع سببا﴾ وتكرّر التركيب التالي: ﴿ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا﴾ في الآيتين 89 و92.

أمّا صيغة «أسباب» فقد ذكرت ثلاث مرّات موزّعة على سورتين مكّيتيْن هما ص 38 و**غافر** 40. ووردت هذه الصيغة مرّة واحدة في سورة مدنيّة هي **البقرة** 2. ففي الآيتين 36 و37 من سورة **غافر** 40، استُعْمِلَتْ الكلمة عند الحديث عن رغبة فرعون في بلوغ «أسباب السماوات». وأشار القرآن إلى «الكفّار» في الآية العاشرة من سورة **ص** 38: ﴿أَمْ لَهُم مُّلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَلْيَرْتَقُوا۟ فِي ٱلْأَسْبَٰبِ﴾. وتناولت الآية 166 من سورة **البقرة** 2 مصيرَ الذين

---

(1) **أحكام القرآن**، طبعة أولى، مطبعة الأوقاف الإسلاميّة، القاهرة، 1916، ج: I، ص: 62.

اتّخذوا ﴿مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 165] إذ ﴿تقطعت بهم الأسباب﴾.

وحرص المفسّرون القدامى ـ في تأويلهم للآيات سالفة الذكر ـ على الإحاطة بالأصل اللغويّ لكلمة «سبب»[1]. من ذلك قول الطبري: «والأسباب جمع سَبب، وهو كلّ ما تسبّب به الرجل إلى طَلِبَتِهِ وحاجته. فيقال للحبل سبب لأنّه يُتَسَبَّبُ بالتعلّق به إلى الحاجة التي لا يوصل إليها إلاّ بالتعلّق به. ويقال للطريق سبب للتسبّب به بركوبه إلى ما لا يُدْرَكُ إلاّ بقطعه، وللمصاهرة سَبَب لأنّها سبب للحُرمة، وللوسيلة سبب للوصول بها إلى الحاجة، وكذلك كلّ ما كان به إدراك الطلبة، فهو سبب لإدراكها»[2]. ولم يخرج فخر الدين الرازي (تـ. 606هـ) عن هذه المعاني اللغويّة وإنّما حرص على زيادة تدقيقها. فاعتبر أنّ «أصل السبب في اللغة الحبل [. . .] ثمّ قيل: لكلّ شيء وصلتَ به إلى موضع أو حاجة تريدها سبب. يقال: ما بيني وبينك سبب أي رحم ومودّة. وقيل للطريق سبب لأنّك بسلوكه تصل إلى الموضع الذي تريده [. . .] والمودّة

---

(1) قال ابن منظور (تـ. 711هـ): «السبب، كلّ شيء يُتَوَصَّلُ به شيء غيره، وقد تَسَبَّبَ إليه، والجمع أسباب. وكلّ شيء يُتَوَصَّلُ به إلى الشيء فهو سَبَبٌ. وجعلتُ فلانًا لي سببًا إلى فلان في حاجتي ووَدَجًا أي وُصْلَة وذريعة. [. . .] وقال أبو عبيدة: السبب كلّ حبل حَدَرْتَهُ من فوق. وقال خالد ابن جَنْبَة: السبب من الحبال القويّ الطويل. قال: ولا يُدْعَى الحبلُ سببًا حتّى يُصعَدُ به ويُنْحَدَرُ به [. . .] وقيل: لا يُسَمَّى الحبلُ سَبَبًا حتّى يكون طَرَفُهُ معلّقًا بالسقف أو نحوه»، لسان العرب، مادّة (سبب).

وقال علي الجرجاني (تـ. 816هـ): «السبب في اللغة اسم لِمَا يُتَوَصَّلُ به إلى المقصود»، **التعريفات**، طبعة أولى، دار الكتاب العربيّ، بيروت، 1985، ص: 154.

وقال الفيروزآبادي (تـ. 817هـ): «السبب: الحبل، وما يُتَوَصَّلُ به إلى غيره واعتلاق قرابة [. . .] جمع أسباب. وأسباب السماء: مراقيها أو نواحيها أو أبوابها. وقطّع الله به السببَ: الحياة»، **القاموس المحيط**، طبعة أولى، مؤسّسة الرسالة، بيروت، 1986، ص: 123.

وأضاف أبو البقاء الكفوي (تـ. 1094هـ): «. . . ويقال للطريق: سبب لأنّك بسببه تصل إلى الموضع الذي تريده»، **الكلّيات**، طبعة أولى، دمشق، 1982، ج: III، ص: 6.

(2) تفسير الطبري، م.م.، ج: II، ص: 77. وانظر «أصل السبب عند العرب» حسب الربيع بن أنس (تـ. 140هـ) في المصدر نفسه، ج: X، ص: 555.

بين القوم تسمّى سببًا لأنّهم بها يتواصلون»[1]. وقد عوّل المفسّرون على المعاني اللغويّة لكلمة «سبب» في تفسير الآيات المذكورة أعلاه. فالذي ذهب إليه ابن عبّاس وقتادة وابن جريج (تـ. 150هـ) والضحّاك (تـ. 105هـ) أنّ كلمة «سبب» في الآية 84 من سورة **الكهف** 18 تفيد «العلم»[2] بينما هي تعني «المنزل والطريق» عند مجاهد[3]. ومن المعاني التي تستخلص من كلمة «سبب» في الآية 15 من سورة **الحجّ** 22 معنى «الحبل» حسب فخر الدين الرازي[4]. أمّا عبارة «أسباب» في الآية 10 من سورة ص 38، فالمقصود بها «أبواب السماوات التي تنزل الملائكة منها»[5] على حدّ قول قتادة ومجاهد. بينما أدّت الكلمة نفسها في الآية 166 من سورة **البقرة** 2 معنًى من المعاني التالية: «الوصال» و«المودّة» و«الندامة» و«الأرحام»[6].

وإذا التفتنا إلى عبارة «نزول» تبيَّنَ لنا خلوّ القرآن منها تمامًا كما هو الشأن مع صيغة «إنزال»، ذلك أنّ المشتقّ الاسميّ الوحيد المتواتر في نصّ المصحف هو صيغة «تنزيل» التي تكرّرت 52 مرّة على نحو ما نجده في الآية 80 من سورة **الواقعة** 56: ﴿تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ وفي الآية الثانية من سورة **الأحقاف** 46: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾. أمّا على مستوى الأفعال، فإنّ القرآن يستخدم فعليْن ماضييْن هما «أَنْزَلَ» (183 مرّة) و«نَزَّلَ» (63

(1) التفسير الكبير، طبعة ثالثة، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، (د. ت.)، ج: IV، ص: 211، وانظر أيضًا المصدر نفسه، ج: XXVII، ص: 66.

(2) تفسير الطبري، م.م.، ج: VIII، ص: 272.

(3) المصدر نفسه، ج: VIII، ص: 273.

(4) تفسير الرازي، م.م.، ج: XXIII، ص: 16. وانظر أيضًا المصدر نفسه، ج: IV، ص: 211. ولئن كان أصل كلمة «سبب» عربيًّا، فإنّ أصل كلمة «حبل» يعود إلى الأراميّة المتأثّرة هي نفسها باللغة الأكاديّة. انظر:

ARTHUR JEFFERY, *The foreign vocabulary of the Qur'an*, Oriental Institute, Baroda, 1938, pp. 107-108.

(5) تفسير القرطبي، م.م.، ج: XV، ص: 101.

(6) انظر: تفسير الطبري، م.م.، ج: II، ص ص: 76 ـ 77.

مرّة) استخدامًا لافتًا للانتباه[1]، واقترنا أكثر ما اقترنا بـ«الماء» و«الكتاب».

ففي سياق تأكيد قدرة الله وفضله على العباد ونِعَمه عليهم، يكون إنزال الماء عنوان حياة ووجود. فالله ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ [إبراهيم: 32] وهو الذي ﴿نَّزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ مَوْتِهَا﴾ [العنكبوت: 63]. ومن ثَمَّ بدَتْ الدلالات الإيجابيّة للماء بارزة في القرآن[2]. أمّا إنزال الكتاب، فعادةً ما يُذْكَرُ لإثبات صفته المفارِقة من جهة والحثّ على اتّباعه من جهة أخرى. ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [الأنعام: 92]. وجاء في الآية 64 من سورة النحل 16: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾. وقد بدَا الله فاعلاً أوْحدَ في تنزيل الكتاب أو إنزاله إثباتًا لخصوصيّة الخطاب الإلهيّ مقارنةً بسائر الخطابات البشريّة[3]. ولئن كان إنزال الكتاب دالاًّ على معنًى ذهنيّ، فإنّ إنزال الماء مُعَبِّرٌ عن موجود حسّيّ. غير أنّ الاختلاف في المظهر يخفي وحدةً في الجوهر؛ إذ «كلاهُمَا نَبْتٌ. الأوّلُ في الشعور والثاني في الأرض. كلاهُما تخصيبٌ ونماءٌ، الأوّل في الوعي، والثاني في الطين»[4]. ولنا أن نسأل ـ في ضوء سكوت القرآن عن صيغة «نزول» ـ عن المصطلح المؤدّي لمعنَى نزول القرآن في نظر المفسّرين القدامى.

---

(1) انظر: محمّد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، طبعة ثالثة، دار المعرفة، بيروت، 1992، ص ص: 866 ـ 870.

(2) في مواطن قليلة جدًّا من القرآن يكون إنزال المطر عنوان عقاب يسلّطه الله على «الكفّار». وهذا ما تُفصح عنه الآية 43 من سورة النور 24: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُزْجِى سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُۥ ثُمَّ يَجْعَلُهُۥ رُكَامًا فَتَرَى ٱلْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَٰلِهِۦ وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِنۢ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِۦ مَن يَشَآءُ وَيَصْرِفُهُۥ عَن مَّن يَشَآءُ ۖ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِۦ يَذْهَبُ بِٱلْأَبْصَٰرِ﴾.

(3) راجع في ذلك:

STEFAN WILD, ***«We have sent down to thee the book with the truth..» Spatial and temporal implications of the Qur'anic concepts of nuzul, tanzil, and 'inzal»***, in: ***The Qur'an as text***, p.114.

(4) حسن حنفي، الوحي والواقع، م.م.، ص: 135.

تؤدّي كلمة «نزول» معنيَيْن متكاملين: معنًى أوّل عامًّا مفاده أنّ «النزول هو الانتقال من فوق إلى أسفل»[1] ومعنى ثانيًا خاصًّا بالقرآن يتمثّل في النزول على التدريج. ويؤكّد هذا الفهم نزول القرآن منجّمًا ومفرّقًا بحسب ما تقتضيه النوازل والحوادث من أحكام. وقد التمس المفسّرون القدامى هذا المعنى الخاصّ في صيغة «نزّل» فعلاً ومصدرًا[2]؛ إذ لاحظوا التلازم الواضح بين هذه الصيغة من جهة، وكلمة «قرآن» أو ما يمكن أن يقوم مقامها من عبارات «الفرقان» و«الكتاب» و«الذكْر»... من جهة أخرى[3]. بينما يقترن الحديث عن الكتب السماويّة الأخرى بصيغة «أنزل» فعلاً ومصدرًا. فقد «خُصَّ القرآن بالتنزيل، والتوراة والإنجيل بالإنزال لأنّ التنزيل للتكثير. والله تعالى نَزَّلَ القرآن نجمًا نجمًا. فكان معنى التكثير حاصلاً فيه. وأمّا التوراة والإنجيل فإنّه تعالى أنزلهما دفعة واحدة. فلهذا خصّهما بالإنزال[4]. والذي عزّز عندهم هذا التمييز بين «الإنزال» و«التنزيل» أنّ القرآن نفسه فرّق ـ من منظورهم ـ بين «الإنزال» و«النزول». ذلك أنّ «قوله: ﴿وَبِٱلْحَقِّ أَنزَلْنَٰهُ وَبِٱلْحَقِّ نَزَلَ﴾ [الإسراء: 105] يدُلُّ على أنّ الإنزال غير النزول[5]. وهكذا فإنّ التخريج الذي مال إليه القدامى في

---

(1) تفسير الرازي، م.م.، ج: XIV، ص: 16.

(2) تمّ الجمع بين الفعل «نَزَّل» والمصدر «تَنْزيل» في ثلاثة مواطن من القرآن هي سورة الإسراء 17/ 106 وسورة الفرقان 25/ 25، وسورة الإنسان 76/ 23.

(3) في مناسبة واحدة اقترن فعل «نزّل» بالتوراة، وذلك في الآية 93 من سورة آل عمران 3.

(4) تفسير الرازي، م.م.، ج: VII، ص: 157. وانظر المعنى نفسه في تفسير القرطبي، م.م.، ج: IV، ص: 5.

(5) تفسير الرازي، م.م.، ج: XXI، ص: 68. والملاحظ أنّ القدامى، مفسّرين ومتكلّمين، اتّخذوا هذا التمييز حجّة لمجادلة أهل الكتاب في شأن مرتبة القرآن في الفضل مقارنة بسائر الكتب السماويّة رغم أنّ أصل هذه الكتب جميعًا واحد. وذلك «أنّ التوراة والإنجيل ـ مثلهما في ذلك مثل صحف إبراهيم وزبور داود ـ إنّما هما في المفهوم القرآنيّ عبارة عن نسختيْن من «أمّ الكتاب»، أي من كلام الله المحفوظ لديه، أنزلتا على موسى وعيسى قبل أن تنزل على محمّد النسخة الأخيرة منه إلى الناس كافّة في شكل قرآن هو المعيار لصحّة الكتب السابقة، المصدّق لها والمهيمن عليها في نفس الوقت»، عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلاميّ في الردّ على النصارى، طبعة أولى، الدار التونسيّة للنشر والمؤسّسة الوطنيّة للكتاب بالجزائر 1986، ص: 410.

تحصيل معنى «النزول» من كلمة «تنزيل» يفسّر لنا عدم استغرابهم إهمال القرآن لصيغة «نزول» إهمالاً كلّيًا.

والحاصل ممّا تقدّم أنّ مجمل المعاني المستفادة من كلمتيْ «أسباب» و«نزول» ـ استنادًا إلى القرآن من ناحية واستئناسًا بأصلهما في اللغة وبتأويلات المفسّرين لهما من ناحية أخرى ـ سمحَتْ بتمحيص الدلالة الاصطلاحيّة لأسباب النزول علمًا من علوم القرآن. فمثلما أنّ «السبب» يكون وسيلة لتحقيق المطالب والحاجات، فإنّ علم أسباب النزول من المعارف التي يسترشد بها المفسِّر لتحديد المعطيات التاريخيّة لنزول الآيات[1]. ولذلك قُصِرَ «النزول»

---

(1) لاحظنا في هذا الصدد اختلافًا بين الدارسين في نقل عبارة «أسباب النزول» إلى الفرنسيّة. فقد وجدنا أربعة اقتراحات هي:

ـ أوّلاً *«Les causes occasionnelles de la Révélation»* عند بلاشير في كتابه: مدخل إلى القرآن، م.م.، ص: 234.

ـ ثانيًا: *«Les causes de la Révélation»* عند والش وشابّي. انظر:

- A. T. WELCH, Article *«Qur'an»*, in: EI2, Tome 5, p.417.

- J. CHABBI, ***le seigneur des tribus: l'Islam de Mahomet***, éd. Noésis, Paris, 1997, p.79.

ـ ثالثًا: *«Les circonstances de la Révélation»* عند أركون وجيليو. انظر:

- M. ARKOUN, ***Lectures du Coran, op. cit.***, p. XXIII.

- CL. GILLIOT, ***Imaginaire social et mağazi***: Le «succés décisif» de la Mecque, in ***Journal asiatique***, Tome 275, 1987, p.59.

ـ ورابعًا: «Les circonstances historique de la révélation» عند محمّد الطالبي في كتابه: ***Reflexions sur le Coran*** م.م.، ص: 49.

والرأي عندنا أن اقتراح الطالبي يعبّر بدقّة عن المشغل الأساسيّ لعلم أسباب النزول، وهو تعيين ظروف التنزيل التاريخيّة. ويبدو أنّ اختيار بلاشير ووالش وشابّي لعبارة «Causes» للدلالة على كلمة «سبب» في العربيّة مأتاه استعمال الفلاسفة المسلمين لها مرادفًا لكلمة «علّة». انظر: فصل «سبب» في دائرة المعارف الإسلاميّة (بالفرنسيّة) طبعة ثانية، ج: VIII، ص: 686. والملاحظ أيضًا أنّ العلماء القدامى مِمَّنْ لهم تعلّق بالطبّ والفلك ذكروا في عناوين مؤلّفاتهم كلمة «سبب» بمعنى «علّة». فلأبي بكر الرازي (ت. 311هـ) مثلاً «كتاب في سبب قتل ريح السموم أكثر الحيوان» و«كتاب في سبب وقوف الأرض وسط الفلك»... انظر: ابن النديم، الفهرست، طبعة أولى، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1986، ص ص: 470 ـ 471.

على القرآن دون سواه من الكتب السماويّة لإفادته معنى «النزول على مهل» و«في الأحايين وقتًا بعد وقت»[1] على حدّ تعبير الزمخشري (تـ. 538هـ).

لقد أمكن لعلم أسباب النزول، في هذا الطور الثاني، أن يُتَّخَذَ مدخلاً أساسيًّا من مداخل التفسير القرآنيّ. وما كان لهذا العلم أن يتبوّأ تلك المنزلة المهمّة لولا تظافر معطيات عدّة متّصلة أساسًا بالإطار الثقافيّ الذي راجت فيه الكتابة ونفقت فيه سوق الكتاب من ناحية وبالوضع المعرفيّ المتّسم بالخلق والإبداع والانفتاح على مختلف التجارب والآراء والمواقف قبل سيادة الموقف السنّيّ الرسميّ من ناحية أخرى. واتّصفت مادّة أسباب النزول بالاتساع لأنّها ثُبِّتَتْ بالتدوين ولأنّها عوّلت في ترسيخ وجودها على الحديث النبويّ وقد استوى علمًا إسلاميًّا.

3 ــ الطور الثالث:

مثّل القرن الخامس الهجريّ فاتحة هذا الطور. ومعه انغلقت السنّة الثقافيّة الإسلاميّة؛ إذ غلب عليها الجمود والتقليد، وانقطعت مسالك اتّصالها بالثقافة الحيّة المنتجة للعلوم والمعارف[2]. وفي هذا الطور بالذات عرف علم أسباب النزول منعرجًا بارزًا في مساره التاريخيّ تمثّل في استقلال العلم بذاته. فبعد أن كان طيلة أكثر من قرن مندرجًا في أدبيّات التفسير القرآنيّ انفصل عنها بدءًا من القرن الخامس. ويُعْتَبَر كتاب «**أسباب النزول**» للواحدي النيسابوري ــ وهو من علماء القرن الخامس ــ أوّل تأليف كامل مفرد لهذا العلم[3]. وممّا يعزّز وجاهة هذا الرأي أنّ كتب التراجم والطبقات والموسوعات والتاريخ لم تذكر أيّ كتاب يحمل عنوان «أسباب النزول» قبل الواحدي. وقد جاء هذا الاستقلال متأخّرًا

(1) تفسير الرازي، م.م.، ج: XXI، ص: 239.

(2) نستثني من هذا الطور على الخصوص أعمال ابن رشد الحفيد (تـ. 598هـ) وابن خلدون (تـ 808هـ).

(3) ذهب جلّ الدارسين، عربًا ومستشرقين، إلى هذا الرأي. انظر مثلاً فصل «قرآن» بدائرة المعارف الإسلاميّة (بالفرنسيّة)، طبعة ثانية، ج: V، ص: 417.

في الزمان مقارنةً بسائر علوم القرآن مثل القراءات ومعاني القرآن والناسخ والمنسوخ ووضع مؤلّفات عديدة في شأنها منذ أواخر القرن الثاني الهجريّ.

ويبدو أنّ سببيْن أساسيّيْن ساعدَا على استقلال علم أسباب النزول بذاته هما:

- أوّلاً: استفحال ظاهرة وضع الأحاديث النبويّة على نطاق واسع بعد القرن الرابع الهجريّ، خاصّة أنّ الأطر الاجتماعيّة للمعرفة ـ المتميّزة بانتشار التقليد وانعدام الحسّ النقديّ ـ كانت تسمح بذلك الوضع. فظاهرة اختلاق الأحاديث بدأت مبكّرًا وتزامَنَ وجودها مع نشأة الفِرَق والاختلاف بين المذاهب الإسلاميّة منذ منتصف القرن الأوّل الهجريّ. ولذلك كَثُرَ التأليف في مختلف علوم الحديث منذ القرن الرابع وظهرت مؤلّفات عَيّنَتْ ضَوابط رواية الحديث طُرُقَ تَحَمُّل وأداءً. وفي هذا المجال نذكر كتاب «**معرفة علوم الحديث**» للحاكم النسابوري (تـ. 405هـ) و«**الكفاية في علم الرواية**» للخطيب البغدادي (تـ. 463هـ) و«**علوم الحديث**» المعروف بمقدّمة ابن الصلاح (تـ. 643هـ)... ونعتقد أنّ عديد الأحاديث الموضوعة وُظِّفَتْ في بيان أسباب نزول آيات القرآن. ومن ثَمَّ تزعزعت ثِقة العلماء القدامى بأخبار أسباب النزول التي لا غِنًى لهم عنها في تدبّر معاني القرآن. ومثّل هذا المآل حافزًا للتأليف في هذا العلم، وهو ما أشار إليه الواحدي في مقدّمة كتابه قائلاً: «وأمّا اليوم فكلّ أحد يخترع شيئًا ويختلق إفْكًا وكذبًا، مُلْقِيًا زمامَه إلى الجهالة، غير مفكّر في الوعيد للجاهل بسبب نزول الآية. وذلك الذي حدا بي إلى إملاء هذا الكتاب، الجامع للأسباب، لينتهي إليه طالبو هذا الشأن والمتكلّمون في نزول هذا القرآن، فيعرفوا الصدق ويستغنوا عن التمويه والكذب ويَجِدُّوا في تحفّظه بعد السماع والطلب»[1].

(1) **أسباب نزول القرآن**، م.م.، طبعة أولى، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1998، ص: 11. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الطبعة منقولة عن نشرة علميّة محقّقة للكتاب أنجزها أحمد صقر (طبعة أولى، دار المعارف بالقاهرة 1969) لم نقِف لها على أثر في مختلف المكتبات التونسيّة والمغربيّة!!.

- وثانيًا: إنّ المؤلّفات الأولى الجامعة لعلوم القرآن لم تهتمّ بأسباب النزول اهتمامًا بيّنًا. وعلّة ذلك ـ فيما نرجّح ـ أنّ العناية بهذا العلم كانت بالدرجة الأولى من مشاغل المفسّرين. ولذلك لم تكن هناك حاجة إلى تخصيصه بباب في مصنّفات علوم القرآن، ولا إلى إفراده بتأليف مستقلّ بذاته. ولا نعلم اليوم شيئًا عن حظّ أخبار أسباب النزول في أوّل تأليف ممحّض لعلوم القرآن. فقد ذكر ابن النديم كتابًا ضخمًا لم يصلنا لمحمّد بن خلف بن المرزبان (تـ. 309هـ) بعنوان: «**الحاوي في علوم القرآن**» ضمّ سبعة وعشرين جزءًا[1].

ولا شكّ في أنّ تخصيص علم أسباب النزول بتأليف مفرد اقتضى تعيين شروط الخوض فيه وتحديد فوائده. فالذي ذهب إليه الواحدي أنّه «لا يحلّ القول في أسباب نزول الكتاب إلاّ بالرواية والسماع ممّن شاهدوا التنزيل ووقفوا على الأسباب وبحثوا عن علمها وجدّوا في الطلاب»[2]. إنّ هذا الضبط مفيد للغاية لأنّه يعيّن مسالك القول في هذا العلم؛ إذ انحصرت في «الرواية والسماع». ويُشترط في هذا الأخذ أيضًا أن يكون عَمَّنْ عاين نزول الوحي، أي عَمَّنْ انتمى إلى مجتمع الدعوة. وغير خافٍ أنّ مثل هذه الضوابط تعكس مطلبًا نظريًّا أكثر ممّا تصف حقيقة أخبار أسباب النزول في المؤلّفات القديمة.

وقد اتّضح لنا ـ رغم ما في مقدّمة كتاب الواحدي من تنبيهات قيّمة ـ أنّ استقلال علم أسباب النزول بدءًا من القرن الخامس الهجريّ إنّما هو **استقلالٌ شكليّ**. ولنا على ذلك دليلان. يتجلّى الدليل الأوّل في أنّ موادّ كتاب الواحدي، في أغلبها، معروفة في كتب التفسير القرآنيّ المؤلَّفة منذ القرن الثالث الهجريّ. من ذلك أنّ عديد أخبار أسباب النزول عند الواحدي مطابقة إلى حدّ كبير لما أورده الطبري في تفسيره. وهذا ما توضّحه النماذج التالية:

(1) الفهرست، طبعة تونس/ الجزائر، م.م.، ص: 655.
(2) أسباب نزول القرآن، م.م.، ص: 10.

السورة والآية	تفسير الطبري	«أسباب النزول» للواحدي
البقرة 2/ 194.	قال قتادة: «أقبل نبيّ الله ﷺ وأصحابه، فاعتمروا في ذي القعدة ومعهم الهَدْي، حتّى إذا كانوا بالحديبيّة صدّهم المشركون. فصالحهم النبيّ ﷺ على أن يرجع من عامه ذلك حتّى يرجع العام المقبل، فيكون بمكّة ثلاثة أيّام [. . .] حتّى إذا كان من العام المقبل، أقبل نبيّ الله وأصحابه حتّى دخلوا مكّة. فاعتمروا في ذي القعدة وأقاموا بها ثلاث ليال. فكان المشركون قد فخروا عليه حين ردّوه يوم الحديبيّة. . .». ج: II، ص: 203.	قال قتادة: «أقبل نبيّ الله ﷺ وأصحابه في ذي القعدة حتّى إذا كانوا بالحديبيّة صدّهم المشركون. فلمّا كان العام المقبل دخلوا مكّة فاعتمروا في ذي القعدة وأقاموا بها ثلاث ليال. وكان المشركون قد فخروا عليه حين ردّوه يوم الحديبيّة فأقصّه الله منهم، فأنزل: . . .». (ص: 58).
آل عمران 3/ 188.	قال أبو سعيد الخدري: «إنّ رجالاً من المنافقين كانوا على عهد رسول الله ﷺ إذا خرج النبيّ ﷺ إلى الغزو، تخلّفوا عنه وفرحوا بمقعدهم خلاف رسول الله. وإذا قدم النبيّ ﷺ من السفر اعتذروا إليه وأحبّوا أن يُحْمَدُوا بما لم يفعلوا. فأنزل الله تعالى فيهم. . .». ج: III، ص: 546.	قال أبو سعيد الخدري: «إنّ رجالاً من المنافقين على عهد رسول الله ﷺ كانوا إذا خرج رسول الله ﷺ إلى الغزو تخلّفوا عنه فإذا قدم اعتذروا إليه وحلفوا وأحبّوا أن يُحْمَدُوا بما لم يفعلوا، فنزلت: . . .». (ص: 140).
الحاقة 69/ 12.	قال بُرَيْدَة: «سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول لعليّ: يا عليّ إنّ الله أمرني أن أُدْنِيَكَ وَلاَ أُقْصِيكَ وأن أعلّمك وأن تَعِيَ. وحقّ على الله أن تَعِيَ. قال: فنزلت: . . .». ج: XII، ص: 213.	قال بُرَيْدَة: «قال رسول الله ﷺ لعليّ: إنّ الله أمرني أن أُدْنِيَكَ ولا أقصيك وأن أعلّمكَ وتَعِيَ: وحقّ على الله أن تَعِيَ. فنزلت: . . .». (ص: 465).

تؤكّد هذه الأمثلة وغيرها أنّ جُلّ الأخبار المثبتة في كتاب الواحدي كانت متداولة في كتب المفسّرين منذ قرنيْن على أدنى تقدير. فاغترف منها ما رآه متعلّقًا بأسباب النزول وأضاف إليها ـ في أحيان كثيرة ـ من الروايات ما يوافق مصادره الخاصّة في الأخذ والنقل.

أما دليلنا الثاني على ذلك الاستقلال الشكليّ للعلم، فيتمثّل في أنّنا لم نجد في مقدّمة كتاب الواحدي ما يشير إلى تأسيس لعلم عَلَى غير مثال أو نسج على غير منوال، سواء بطريقة ضمنيّة أو صريحة. وهذا يعني أنّ لمادّة أسباب النزول عند الواحدي مراجعها وأصولها في مؤلّفات السيرة والمغازي ومصنّفات الحديث وكتب التفسير. وممّا يقوّي وجاهة الدليل الذي نحن بصدده أنّ الواحدي استخرج ـ فيما نعتقد ـ محتوى كتابه «**أسباب النزول**» من تفسيره المسمّى بـ«**الوسيط في تفسير القرآن المجيد**» (4 أجزاء)[1]. ولنا على ذلك شواهد عديدة. فنصّ سبب نزول الآية 215 من سورة **البقرة** 2 الوارد في تفسير الواحدي هو عينُه المثبت في كتابه «**أسباب النزول**»[2]. وقِسْ على ذلك نماذج كثيرة من التوافق بين الكتابين[3]. وفضلاً عن ذلك فإنّ كلّ الذين ترجموا للواحدي لم ينبّهوا إلى أنّه ابتدع علمًا من علوم القرآن.

على أنّ ما ذهبنا إليه من أنّ علم أسباب النزول استقلّ بذاته مع الواحدي

(1) قال في مقدّمة تفسيره: «وقد سبق لي قبل هذا الكتاب [. . .] مجموعات ثلاث في هذا العلم، معاني التفسير ومسند التفسير ومختصر التفسير. وقديمًا كنتُ أطالب بإملاء كتاب في تفسير «وسيط» ينحَطّ عن درجة «البسيط» الذي تجرّ فيه أذيال الأقوال وترتفع عن مرتبة «الوجيز» الذي اقتصر على الإقلال، **الوسيط في تفسير القرآن المجيد**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، طبعة أولى، دار الكتب العلميّة، بيروت 1994.

(2) انظر **تفسير الواحدي**، م.م.، ج: I، ص: 318 .**وأسباب نزول القرآن**، م.م.، ص: 69.

(3) قارن مثلاً بين **تفسير الواحدي**، م.م.، ج: I، ص ص: 471 ـ 472 **وأسباب النزول**، م.م.، ص: 119. ويتّفق أحيانًا ألاّ يذكر الواحدي في تفسيره سبب نزول آية ما، ويأتي بالمقابل بسبب نزولها في كتابه «أسباب النزول». وهذا ما ينطبق على الآية 67 من سورة **الزُمر** 39. راجع **تفسير الواحدي**، م.م.، ج: III، ص: 593، **وأسباب النزول**، م.م.، ص: 386.

يصطدم بما قاله الزركشي (تـ. 794هـ) متحدّثًا عن هذا النوع: «وقد اعتنى بذلك المفسّرون في كتبهم وأفردوا فيه تصانيف، منهم عليّ بن المديني شيخ البخاري»[1]. واعتبر السيوطي أنّ عليًّا بن المديني (تـ. 234هـ) أقدم مَنْ خصّ هذا العلم بالتأليف المفرد[2]. ولكن ما أورده الزركشي والسيوطي عن عليّ بن المديني لا يمكن التسليم به لسببيْن على الأقلّ هما:

- **أوّلاً**: ذكر ابن النديم لعليّ بن المديني «**كتاب التنزيل**»[3] وهو من الكتب المفقودة ولا نعرف عنه شيئًا. ولم ينقل منه القدامى نُتَفًا قد نهتدي بها في التعرّف إلى مضمونه[4]. ونستبعد أن يكون هذا الكتاب مؤسّسًا لعلم من علوم القرآن ولا يحظى من لدن القدامى بأدنى اهتمام إلى موفّى القرن الثامن على أقلّ تقدير. وما تجدر ملاحظته أيضًا أنّ ابن النديم لم يذكر هذا الكتاب في باب «الكتب المؤلّفة في نزول القرآن»[5].

- **وثانيًا**: اشتهر عليّ بن المديني بصفته محدِّثًا[6]، وله في الحديث وعلومه مؤلّفات عديدة منها «**كتاب المسند لعلله**» و«**كتاب المدلّسين**» و«**كتاب الضعفاء**» و«**كتاب العلل**»[7]. ولم يُعْرَفْ بصفته مفسِّرًا. وقد بيّنّا آنفًا أنّ علم أسباب النزول كان ـ في الطور الثاني من مساره التاريخيّ ـ مندرجًا في

---

(1) **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، طبعة أولى، دار الجيل، بيروت، 1988، ج: I، ص: 22.

(2) انظر **الإتقان في علوم القرآن**، م.م.، ج: I، ص: 82.

(3) **الفهرست**، طبعة بيروت، م.م.، ص: 381.

(4) لاحظ أندرو ريبن A. RIPPIN عدم وجود أيّ مخطوط للكتاب في مختلف مكتبات العالم. وأشار إلى أنّ الواحدي لم يعتمد على كتاب المديني مصدرًا من مصادر كتابه أسباب النزول. انظر: ***The exegetical genre asbab al-nuzul... op, cit.***, p.3.

(5) **الفهرست**، طبعة بيروت، م.م.، ص: 59.

(6) انظر: فؤاد سزكين، **تاريخ التراث العربيّ**، تعريب: فهمي أبو الفضل، طبعة أولى، القاهرة، 1971 ج: I، ص: 242. وراجع أيضًا: إكرام الله إمداد الحقّ، **الإمام على بن المديني ومنهجه في نقد الرجال**، طبعة أولى، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، 1992.

(7) ابن النّديم، **الفهرست**، طبعة بيروت، م.م.، ص: 381.

نشاط التفسير القرآنيّ. ومن ثمّ لا يُعْقَلُ أن تكون أسس علم أسباب النزول قد استقامت في النصف الأوّل من القرن الثالث والحال أنّ التسمية الاصطلاحيّة للعلم لمّا تتبلور تبلورًا نهائيًا مع الطبري في آخر القرن الثالث الهجريّ.

وبناءً على ما تقدّم نميل إلى القول بأنّ عليًّا بن المديني لم يكن أوّل مَن ألّفَ في علم أسباب النزول[1]. واحتكمنا في هذا الموقف إلى معطيات تاريخيّة متّصلة بالأطوار الثلاثة التي مَرَّ بها علم أسباب النزول. وبذلك لم نقبل قول الزركشي في الموضوع. وأقصى ما يمكن ترجيحه في هذا الباب أنّ المديني أورد في «**كتاب التنزيل**» ـ متى سلّمنا بوجوده التاريخيّ ـ بعض الأحاديث النبويّة المفسِّرة لعدد من آي القرآن. وممّا يعزّز موقفنا أنّ كلمة «تنزيل» الواردة في كتابه يتعاورها في الاستعمال علماء القرآن والمفسِّرون؛ إذ كثيرًا ما ترد في عناوين مؤلّفاتهم. فقد صنّف أبو بكر بن كامل (تـ. 350هـ) تفسيرًا عنوانه «**كتاب التنزيل**»[2]. ويُنْسَبُ إلى ابن مسعود العيّاشي وهو من الشيعة الإماميّة، تفسير عنوانه «**كتاب التنزيل**»[3].

لقد أفضى استقلال علم أسباب النزول بذاته منذ القرن الخامس إلى وضع خطير، في تقديرنا، تمثّل في فكّ الارتباط الذي كان موجودًا بين أسباب النزول وما تفيده الآيات الموافقة لتلك الأسباب من دلالات. ويبدو أنّ هذا الانفصال ساعدَ على التلاعب بمادّة أخبار أسباب النزول ووفّر إمكانات عريضة لاختلاق أسباب نزول عديد الآيات. وممّا يقيم البرهان على ذلك، أنّ عدد السور المتضمّنة لآيات لها أسباب نزول قد تضخّم في أقلّ من قرنيْن. فإذا كان عدد هذه السور عند الطبري في حدود 65 سورة، فإنّه بلغ مع الواحدي 82 سورة!.

---

(1) يبدو أنّ الزركشي لم يطّلع على كتاب المديني، ولم يذكره السيوطي ضمن قائمة الكتب التي عوّل عليها في تأليف الإتقان.

(2) ابن النديم، الفهرست، طبعة تونس/الجزائر، م.م.، ص: 158.

(3) المصدر نفسه، طبعة بيروت، م.م.، ص: 334.

إنّ الأطوار الثلاثة التي مرّ بها علم أسباب النزول جاءت موافقة للمراحل الثلاث التي عرفتها السنّة الثقافيّة في العصر الوسيط الإسلاميّ وهي مرحلة التكوّن والنشأة. ثمّ مرحلة استقرار العلوم الإسلاميّة واكتمالها وأخيرًا مرحلة التقليد والانغلاق[1]. وقد بدا لنا المسار التاريخيّ الذي قطعه علم أسباب النزول طبيعيًّا، شأنه في ذلك شأن سائر العلوم الإسلاميّة. وسعينا ضمن هذا المشغل إلى الوقوف على أهمّ الظواهر الثقافيّة أو المعرفيّة التي ميّزت كلّ طور من هذه الأطوار الثلاثة.

III ـ المؤلّفات القديمة في أسباب النزول:

لقد رأينا من المفيد، في القسم الأخير من هذا الفصل، التعريف بأهمّ المؤلّفات القديمة في أسباب النزول سواء منها المفقودة أو المخطوطة حتّى نتبيّن مدى أهمّية حركة التأليف في هذا العلم القرآنيّ. ونودّ منذ البداية سوْق هاتيْن الملاحظتيْن:

- لم يتسنّ لنا الاطّلاع مباشرة على المخطوطات المتعلّقة بأسباب النزول نظرًا إلى توزّعها على مختلف مكتبات العالم مشرقًا ومغربًا. ولمّا كانت هذه المخطوطات كلّها متأخّرة في زمان تأليفها، فإنّها ـ فيما نرجّح ـ لم تُضِف شيئًا ذا بال إلى محتوى علم أسباب النزول بالصورة التي استقرّ عليها في القرنيْن الثالث والرابع هجريّاً.
- لم نتجاوز في إثبات قائمة الكتب ما أُلِّفَ بعد القرن العاشر الهجريّ، وذلك لأنّ المدوّنة النصّيّة المعتمدة في عملنا لا تتعدّى هذا التاريخ. ونعني بذلك مؤلّفات السيوطي المتوفّى في بداية القرن العاشر.

---

(1) انظر: عبد المجيد الشرفي، لبنات، م.م.، ص: 115.

1 ـ المؤلفات المفقودة:

● عكرمة البربري (تـ. 107هـ)، [نزول القرآن].

انفرد ابن النديم بذكر كتاب لعكرمة في باب «الكتب المؤلّفة في نزول القرآن»[1] دون أن يضبط بدقّة عنوان الكتاب أو أن يشير إلى حجمه مثلاً. ولا توجد اليوم مخطوطة واحدة تثبت حقيقة هذا الكتاب[2]. والذي نعتقد صوابه أنّ عكرمة لم يصنّف مؤلَّفًا في أسباب النزول، بل كانت له آراء في الموضوع تُدُووِلَتْ وقتئذ مشافهة أو نُسِبَتْ إليه لاحقًا. وقد تكون جُمِعَتْ في عصر تالٍ لعصره يصعب تحديده تحديدًا دقيقًا. والملاحظ أنّ القدامى ـ باستثناء ابن النديم ـ لم يذكروا في ترجماتهم لعكرمة أيّ كتاب مقطوع بنسبته إليه[3].

● الحسن البصري (تـ. 110هـ)، [نزول القرآن].

ذكر ابن النديم تأليفًا للحسن البصري في باب «الكتب المؤلّفة في نزول القرآن» ولا نعلم من أمر هذا الكتاب شيئًا بسبب ضياع أصله المخطوط. وما قلناه آنفًا عن التأليف المنسوب إلى عكرمة ينطبق انطباقًا تامًّا على كتاب الحسن البصري.

● أبو مطرّف الأندلسيّ (تـ. 402هـ)، «القصص والأسباب التي نزل من أجلها القرآن».

هو عبد الرحمان بن محمّد بن فطيس، من علماء الأندلس. عَدَّه القدامى مِن كبار المحدّثين[4]. اشتغل بعلوم القرآن وولي قضاء قرطبة[5].

---

(1) انظر: الفهرست، طبعة تونس/ الجزائر، م.م.، ص: 181.

(2) انظر: A. RIPPIN, *The exegetical genre asbab al-nuzul... op. cit.*, p.2.

(3) راجع مثلاً: ابن خلّكان، **وفيات الأعيان**، تحقيق إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، (د.ت.)، ج: III، ص ص: 265 ـ 266، ترجمة عدد 421.

(4) انظر: الذهبيّ، **العِبَر في أخبار مَن غَبَر**، تحقيق: محمّد السعيد زغلول، طبعة أولى، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1985، ج: II، ص: 201.

(5) راجع الذهبيّ، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، طبعة أولى، دار الكتاب العربيّ، بيروت، 1993، ج: XXVIII، ص: 61.

والذي يهمّنا من مؤلّفاته كتاب يقع في أكثر من مائة جزء ذكره ابن بشكوال (تـ. 578هـ) بعنوان: «**القصص والأسباب التي نزل من أجلها القرآن**»[1]. بينما ذكر ابن العماد الحنبلي (تـ. 1089هـ) صيغة أخرى للعنوان هي «**كتاب أسباب النزول**»[2]. أمّا الذهبي فإنّه مال إلى التمييز بين كتابيْن لأبي مطرّف الأندلسيّ هما «**كتاب القصص**» و«**كتاب أسباب النزول**»[3]. وعلى الرغم من ضخامة هذا التأليف وتعدّد أجزائه، فإنّه لم يبلغنا منه شيء. ولعلّنا نستغرب عدم إشارة الزركشي والسيوطي إلى هذا الكتاب في باب علم أسباب النزول. وذهب ريبّن (A. RIPPIN) إلى القول بأنّ عبارة «من أجل» الواردة في عنوان الكتاب تحمل على الظنّ بأنّ المقصود بـ«الأسباب»، ههنا، «الحالات والظروف»[4].

- **إسماعيل النيسابوري الضرير (تـ. 430هـ)، «أسماء من نزل فيهم القرآن».**

هو أبو عبد الرحمان إسماعيل بن أحمد الحيريّ، من علماء الشافعيّة. عَدَّهُ القدامى إمامًا في القراءات والتفسير والحديث[5]. وكان السيوطي أوّل من أحال على كتاب «**أسماء من نزل فيهم القرآن**» وذلك في قائمة المؤلّفات التي رجع إليها في تأليف «**الإتقان**»[6]. وهذا يدلّ على أنّ الكتاب كان موجودًا إلى أواخر القرن التاسع الهجريّ.

- **أبو جعفر المزندراني (تـ. 588هـ)، «كتاب أسباب نزول القرآن».**

هو محمّد بن عليّ بن شهراشوب الطبرسي، من علماء الشيعة. سكن

---

(1) انظر: **كتاب الصلة**، طبعة أولى، الدار المصريّة للتأليف والترجمة، 1966، ص: 311.

(2) انظر: **شذرات الذهب في أخبار مَنْ ذَهَب**، دار المسيرة، بيروت (د.ت.)، ج: III، ص: 163.

(3) انظر: **تاريخ الإسلام**، م.م.، ج: XXVIII ص، 61.

(4) راجع: A. RIPPIN, ***The exegetical genre asbab al-nuzul... op. cit.***, p.2.

(5) انظر: الذهبيّ، **العِبَر في أخبار مَن غَبَر**، م.م.، ج. II ص، 262، وابن كثير، **البداية والنهاية**، الطبعة الخامسة، دار المعارف، بيروت، 1983، ج: XII، ص: 47، وابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب**، م.م.، ج: III، ص: 245.

(6) **الإتقان**، م.م.، ج: II ص، 20.

بغداد وانصرف إلى التأليف في بعض علوم القرآن واللغة. وإليه يُنْسَبُ «كتاب أسباب نزول القرآن»[1]. وقد ساق عمر رضا كحالة صيغة أخرى للكتاب هي: «الأسباب والنزول على مذهب آل الرسول»[2].

● **عبد الرحمان بن الجوزي (تـ. 597هـ)، «كتاب أسباب النزول».**

اشتهر ابن الجوزي بكثرة مصنّفاته التي أربت على الثلاثمائة وخمسين كتابًا[3]. وعرّفه القدامى بأنّه «صاحب التصانيف الكثيرة الشهيرة في أنواع العلم من التفسير والحديث والفقه والوعظ والأخبار والتاريخ والطبّ وغير ذلك. . .»[4]. وقد نسب حاجي خليفة (تـ. 1067هـ) إلى ابن الجوزي كتابًا بعنوان «أسباب نزول القرآن»[5]. وقد لاحظ ريبّن (RIPPIN) أنّ هذا التأليف لم يلقَ حظًّا من الاهتمام من القدامى على الرغم من ذيوع صيت صاحبه[6].

● **ابن حجر العسقلاني (تـ. 852هـ)، «الإعجاب ببيان الأسباب».**

هو شهاب الدين أحمد بن عليّ بن حجر العسقلاني. من أبرز علماء القرن التاسع الهجريّ. عُرِفَ بكثرة تأليفه في مختلف العلوم الإسلاميّة. فقد «جَدَّ في الفنون حتّى بلغ الغاية [. . .] وتصدّى لنشر الحديث وقصر نفسه عليه مطالعةً وقراءةً وإقراءً وتصنيفًا وإفتاءً»[7]. ذكر له ابن العماد الحنبلي «مجلّدًا

---

(1) انظر: صلاح الدين الصفدي (تـ. 764هـ)، كتاب الوافي بالوفيات، تحقيق سفان ديدرينغ (S. DEDERING)، طبعة ثانية، فيسبادن، 1981، ج: IV، ص: 164، وراجع أيضًا السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، طبعة أولى، القاهرة، 1964، ج: I، ص: 181، ترجمة عدد 304.

(2) معجم المؤلّفين، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، (د.ت.)، ج: XII، ص: 16.

(3) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، م.م.، ج: IV، ص: 331.

(4) الذهبيّ، العِبَر في أخبار مَن غَبَر، م.م.، ج. III ص، 119،

(5) انظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، (د.ت.)، ج: I، ص، 77.

(6) انظر: *The exegetical genre asbab al-nuzul... op. cit.*, p.6.

(7) شمس الدين السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة، بيروت (د.ت.)، ج: I، ص ص: 37-38.

ضخمًا» بعنوان «**الإعجاب ببيان الأسباب**»[1] لا ندري من أمره شيئًا سوى إشارة مقتضبة أوردها السيوطي في حديثه عن علم أسباب النزول: «وألّف فيه شيخ الإسلام أبو الفضل بن حجر كتابًا مات عنه مسوّدة، فلم نقف عليه كاملاً»[2].

2 ـ المؤلفات المخطوطة:

- **محمّد بن أسعد العراقي (تـ. 667هـ)، «أسباب النزول والقصص الفرقانيّة».**

هو أبو مظفّر محمّد بن أسعد بن الحكيم العراقي. من علماء دمشق. جلس للتدريس ووضع تفسيرًا قرآنيًّا[3]. ألّف كتابًا في أسباب النزول بقيت لنا منه اليوم مخطوطتان، الأولى موجودة بشستر بيتي (Chester Beatty) (تحت عدد: 5199) وتضمّ 151 ورقة؛ والثانية ببرلين (تحت عدد: 971) تحتوي على 173 ورقة. وتحمل المخطوطة الثانية العنوان التالي: «**أسباب النزول بالآيات القرآنيّة والقصص الفرقانيّة**»[4]. وقد لاحظ ريبّن (RIPPIN) أنّ قصص الأنبياء شملت نصف المخطوط تقريبًا. ويبدو أنّ العراقي يفصل بين «القصّة» و«السبب». فما ساقه في باب «القصّة» ذكره الواحدي ضمنيًّا في باب «السبب» مثلما يعتقد ذلك ريبّن[5].

- **برهان الدين الجعبري (تـ. 732هـ)، «مختصر أسباب النزول للواحدي».**

هو إبراهيم بن عمر الجعبري الشافعيّ. وُلد بقلعة جعبر، ثمّ انتقل إلى بغداد وأقام بدمشق. كان مبرّزًا في علم القراءات[6]. واشتهر، أكثر ما اشتهر، بوضع «التصانيف المختصرة التي تقارب المائة»[7]؛ ومنها الكتاب الذي يهمّنا

---

(1) انظر: **شذرات الذهب**، م.م.، ج: VII، ص: 272.

(2) **الإتقان**، م.م.، ج: I، ص: 82.

(3) انظر: الذهبيّ، **العِبَر في أخبار مَن غَبَر**، م.م.، ج. III ص، 52.

(4) هذه الصيغة أثبتها عمر رضا كحالة في «**معجم المؤلّفين**»، م.م.، ج. I ص، 162.

(5) انظر: ***The exegetical genre asbab al-nuzul... op. cit.***, p.5-6.

(6) ابن كثير، **البداية والنهاية**، م.م.، ج: XIV، ص، 160.

(7) ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، تحقيق: محمّد سيّد جاد الحقّ، دار الكتب الحديثة بالقاهرة، (د.ت.)، ج: I، ص: 52.

وهو «**مختصر أسباب النزول للواحدي ومعه زيادات الناسخ والمنسوخ إليه**». وقد وصلتنا نسخة مخطوطة منه موجودة ببرلين (تحت عدد: 3578) كُتِبَتْ في حياة المؤلف سنة 709هـ. . واقتصر عمل الجعبري في هذا الكتاب على حذف أسانيد الأخبار الواردة في تأليف الواحدي[1]. ولكن يبدو أنّ الجعبريّ أضاف إلى كتابه بعض الأخبار التي لم يذكرها الواحدي. من ذلك إثبات سببيْن آخريْن يخصّان نزول الآيتيْن السادسة والرابعة عشرة من سورة البقرة 2[2].

● **مؤلّف مجهول، «الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول»**.

لا نعلم شيئًا عن صاحب الكتاب بسبب ضياع أوّل المخطوط وقد فُرِغَ من نسخه سنة 734هـ. . وينتهي بالفقرة التالية: «وقد اجتهدتُ في تلخيصه وإيجازه وتهذيبه. فنسأل الله القبول وبلوغ المأمول. . .»[3]. ويتّضح من خاتمة الكتاب أنّ صاحبه اكتفى بتلخيص مؤلَّف وقع بين يديه. ولعلّنا نرجّح أن يكون هذا الكتاب تهذيبًا لكتاب الجعبري السالف الذكر. وتوجد اليوم مخطوطة وحيدة لـ«**الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول**» في رصيد مكتبة حسن حسني عبد الوهّاب تحت عدد: (18543).

● **مؤلّف مجهول، «تفصيل لأسباب النزول»**.

أشار ريبّن (RIPPIN) إلى وجود مخطوطة من هذا التأليف في برلين (تحت عدد: 1300)، تضمّ ثماني ورقات نُسِخَتْ حوالي سنة 900 للهجرة. وبالنظر إلى حجم المخطوطة، فإنّها لم تتضمّن سوى أسباب نزول عدد قليل من الآيات[4].

---

(1) انظر: السيوطي، **الإتقان**، م.م.، ج: I، ص: 82.

(2) انظر: ***The exegetical genre asbab al-nuzul... op. cit.***, p.6-8.

(3) انظر: عبد الحفيظ منصور، **الفهرس العامّ للمخطوطات**، طبعة أولى، تونس، 1975، ص: 19.

(4) راجع: ***The exegetical genre asbab al-nuzul... op. cit.***, p.12.

هذه إذن بعض المؤلّفات المفقودة والمخطوطة في علم أسباب النزول. وواضح، بعد هذا العَرض التأليفي لها، أنّ الواحدي قد فتح باب التأليف المفرد في أسباب النزول منذ النصف الأوّل من القرن الخامس الهجريّ. ولذلك تعدّدت مصنّفات أسباب النزول خاصّة في القرنين الخامس والسادس. ولا شكّ في أنّ أصحابها استندوا في وضعها إلى ما قرّره المفسِّرون قبلهم من أخبار مبيّنة لأسباب نزول القرآن. وقد لفتت انتباهنا ظاهرة تلخيص مؤلّفات أسباب النزول بدءًا من القرن الثامن، ممّا يقيم الدليل على أنّ الكتابات الأولى في هذا الباب قد فَرَضَت نفسها تاريخيًّا ومعرفيًّا؛ إذ سُطِّرَتْ قواعد أسباب النزول وعُيِّنَتْ ضوابط روايتها ووظائفها ضمن مصنّفات التفسير وعلوم القرآن عمومًا. ويبدو أنّ القدامى، على اختلاف مذاهبهم، تنازعوا التأليف في هذا العلم، إذ لم يكن الخوض فيه حكرًا على الأوساط السنِّيّة، وإنّما لَقِيَ من بعض علماء الشيعة عناية مهمّة على نحو ما قام به أبو جعفر المزندراني.

لقد سعينا في هذا الفصل إلى تتبّع تاريخ علم أسباب النزول نشأة وتطوّرًا واكتمالاً. فرصدنا عوامل ثلاثة مفسّرة لتكوّنه هي: العامل الثقافيّ والعامل المعرفيّ والعامل الإيديولوجيّ. ثمّ تعقّبنا مسار أسباب النزول في التاريخ؛ إذ عرف هذا العلم ثلاثة أطوار غلبت على كلّ طور من أطواره ظاهرة ثقافيّة أو معرفيّة كانت حاسمة في تأسيس مقوّماته النظريّة وضوابطه المنهجيّة. وهذا ما يفسِّر عنايتنا بظاهرة المشافهة والتدوين وأثرها في علم أسباب النزول. وسُقنا في آخر الفصل نماذج من المؤلّفات الخاصّة بهذا العلم، المفقودة منها أو المخطوطة. ولم نشأ التعريج على المؤلّفات المطبوعة لأنّها تمثّل في عملنا جانبًا أساسيًّا من مدوّنتنا النصّيّة، يستحقّ تقديمًا مفصّلاً، وهو ما نروم إنجازه في الفصل الموالي.

الفصل الثالث

مدوّنة البحث ومواطن الاهتمام فيها

عوّلنا في إنجاز هذا العمل على مدوّنة واسعة تنتمي نصوصها إلى علوم إسلاميّة متنوّعة المشاغل. وقد كلّفنا الاطّلاع على هذه النصوص الكثير من الوقت والجهد نبحث في مظانّها عمّا يكون له بأسباب النزول عُلقة. وينبغي الإقرار من الآن بأنّ مصادر مدوّنتنا تتفاوت حجماً وأهمّية من نصّ إلى آخر. وكان القصد من الرجوع إليها كلّها الإلمام أكثر ما يمكن بقضايا أسباب النزول علمًا من علوم القرآن. وشملت هذه المدوّنة نماذج من مصنّفات التفسير القرآنيّ ومجاميع الحديث النبويّ والتاريخ الإسلاميّ العامّ ومؤلّفات علوم القرآن. ورأينا فائدة في تقديم مدوّنة البحث تعريفًا بها من ناحية وضبطًا لمواطن الاهتمام فيها اعتبارًا لموضوع بحثنا من ناحية أخرى.

I ـ كتب التفسير القرآنيّ:

تعدّ كتب التفسير في مدوّنتنا النصّيّة من المصادر الأساسيّة في دراسة علم أسباب نزول القرآن، إذ لا غنى لنا عنها في معالجة مسائل هذا العلم. ولمّا كانت العودة إلى كتب التفسير القديمة كلّها من باب المتعذّر تحقيقه في عملنا، آثرنا اختيار نماذج منها حرصنا على أن تكون مُلِمّة بأهمّ اتّجاهات التفسير

ومذاهبه. ومن ثمّ اعتمدنا التفسير بالمأثور والتفسير الشيعيّ والتفسير الغالب عليه النظر في الأحكام والتفسير العقليّ المحتفي بالمباحث الكلاميّة والفلسفيّة.

1 ـ تفسير الطبري:

إنّ الملامح العامّة[1] الغالبة على تفسير الطبري (تـ. 310هـ) متضمّنة لمنهج مخصوص في التعامل مع أخبار أسباب النزول، وهو ما يعنينا بشكل مباشر في هذا البحث. وأوّل ما تجدر ملاحظته اتّساع مادّة هذه الأخبار، إذ احتلّت حيزًا نصّيًا مهمًّا في تفسير الطبري. فكانت من الأسباب التي ضخّمته[2]، خاصّة أنّ الطبري كان حريصًا على نقل أخبار أسباب النزول بأسانيدها كاملة وإثبات مختلف سلاسلها[3]. وهذا ما حدا ببعض الدارسين المعاصرين إلى إدراج تفسير الطبري ضمن «التفاسير التاريخيّة»[4]. وجاء اهتمام الطبري بأسباب النزول شاملاً لآيات الأحكام والأخبار. واستند في تعيين تلك الأسباب وبيانها إلى ما نُسِبَ من أقوال إلى الرسول وإلى جيليْ الصحابة والتابعين على وجه الخصوص. ومن ثَمَّ بدت لنا مصادره في جمع أخبار أسباب النزول ثابتة أو تكاد؛ إذ قلّما يعدل عنها أو يتجاوزها. ويأتي نظر الطبري في أسباب النزول في سياق بيانه معاني الآيات. وربمّا يهيمن خبر سبب النزول في حجمه النصّيّ على الحيّز المخصّص لمعنى الآية المتعلّق بذاك الخبر. من

---

(1) يمكن اختزال هذه الملامح في النقاط التالية: التفسير الخطّيّ للآيات، التحقيق في القراءات، المباحث اللغويّة، أسباب النزول، النزعة النقديّة.

(2) يقول الهادي الجطلاوي: «وممّا ضخّم كذلك حجم هذا التفسير ما استدعته أهدافه ومنهجه من معلومات مستقاة في غالب الأحيان من خارج النصّ لتوضيح معانيه كأسباب النزول وقصص الأنبياء وبدء الخليقة وأعظم منها التفسير الدينيّ المنقول عن السلف...»، **قضايا اللغة في كتب التفسير**، م.م.، ص: 87.

(3) يذكر ابن النديم أنّ عديد القدماء اختصروا تفسير الطبري منهم أبو بكر بن الإخشيد (تـ. 326هـ). انظر: **الفهرست**، ط. بيروت، م.م.، ص: 386.

(4) انظر في ذلك:

CL. GILLIOT, ***Exégèse, Langue et théologie en Islam, p.119.***

ذلك إسهاب المفسّر في سرد سبب نزول الآية 24 من سورة **الفتح** 48 تعويلاً على رواية المسور بن مخرمة (تـ. 64هـ)[1]. وحينما يميل الطبري إلى ترك سبب النزول في طلب معنى الآية، فإنّه عادة ما يورد الخبر المتعلّق بذاك السبب في المرحلة الأخيرة من مراحل تأويله للآية، مكتفيًا بإثباته. وهذا ما قام به مثلاً عند تناوله سبب نزول الآية العاشرة من سورة **الفرقان** 25[2]. أمّا مواقف الطبري من أخبار أسباب النزول، فهي ثلاثة[3]:

- عدم إبداء الرأي وتعليق الحكم.
- التوفيق بين أسباب نزول الآية الواحدة والجمع بينها.
- الترجيح والاختيار استنادًا إلى مسالك في التعليل عديدة.

ولئن احترم الطبري هذه الخطّة المنهجيّة في التعامل مع أخبار أسباب النزول في أغلب تفسيره، فإنّه أحيانًا خرج عن تلك الخطّة. من ذلك نزعته إلى الاستطراد وعدم التقيّد بما يستدعيه القول في تأويل سور المصحف. ففي سياق تفسيره للآيات 213 و214 و215 من سورة **الشعراء** 26، يتعرّض إلى سبب نزول سورة **المسد** 111 برواية ابن عبّاس[4].

ويحدث أن يطرأ اضطراب على منهج الطبري عند الحديث عن أسباب النزول. من ذلك أنّه ساق سبب نزول الآية الثالثة من سورة **الحجرات** 49 عند تأويل الآية الثانية من السورة ذاتها، وأثبتَ سبب نزول الآية الثانية من السورة عينها عند تأويله للآيتين الثالثة والرابعة منها[5]. وعمومًا لا ندري على وجه

---

(1) **تفسير الطبري**، م.م.، ج: XI، ص ص: 358 ـ 361.

(2) **المصدر نفسه**، ج: IX، ص: 369.

(3) أرجأنا التوسّع في تحليل هذا المواقف وتقويمها إلى مبحث فرعيّ من عملنا عنوانه «تعدّد الأسباب والنازل واحد».

(4) انظر: **تفسير الطبري**، ج: IX، ص: 483. والملاحظ أنّ السبب نفسه ذُكِرَ على لسان ابن عبّاس عند تأويل سورة **المسد** 111 في آخر **تفسير الطبري**. انظر: ج: XII، ص: 734.

(5) انظر: **المصدر نفسه**، ج: XI، ص ص: 379 ـ 382.

الدقّة منشأ هذا الاستطراد أو ذاك الاضطراب. فربّما تكون لهاتين الظاهرتين علاقة بالطريقة التي دُونَ بها تفسير الطبري وهي الإملاء الذي تمّ بالتأكيد على مراحل وبحضور جمع من التلاميذ والطلبة.

إنّ ما أولاه الطبري من اهتمام واضح بأسباب نزول القرآن لا يتعلّق في الحقيقة بآيات المصحف كلّها، بل بعدد منها. ذلك أنّ عدد الآيات التي ذكر المفسِّر أسباب نزولها بلغ 564 آية من مجموع 6236 آية.

والذي نستخلصه بعد تقديمنا لتفسير الطبري في علاقته بعلم أسباب النزول هو أنّ الكتاب معدود من المصادر الأساسيّة في عملنا للأسباب التي بيّنّا آنفًا، خاصّة أنّ تفاسير عديدة أُلِّفَتْ بعده لم تتخلّص من سلطته المعرفيّة الضاغطة التي تختلف قوّتها وأثرها من تفسير إلى آخر.

2 ـ تفسير الطبرسي[1]:

لقد بدا لنا حضور أخبار أسباب النزول في هذا التفسير بارزًا، إذ شمل آيات الأحكام والأخبار معًا. ولعلّ ما استرعى انتباهنا هو تعدّد مصادر أسباب النزول وتنوّعها، إذ لم يقتصر الطبرسي (تـ. 548هـ) على المصادر الشيعيّة الإماميّة، وإنّما عوّل أيضًا على المصادر السنّيّة ممثَّلَةً خاصّة في الروايات المنسوبة إلى جيل الصحابة وتحديدًا ابن عبّاس من ناحية وجيل التابعين ممَّن اشتهروا برواية أسباب نزول القرآن من ناحية أخرى. ومكّن انتساب المفسِّر إلى الإماميّة من إثبات روايات المعتزلة في مبحث أسباب النزول. فهو يذكر في سبب نزول الآية السادسة من سورة البقرة 2 روايات أبي بكر الأصمّ (تـ. 240هـ) والبلخي (تـ. 318هـ) وأبي علي الجبّائي (تـ. 303هـ)[2]. وفضلاً عن ذلك يشير الطبرسي

---

(1) نحن واعون بأنّ تفسير الطبرسي لا يمثّل بحقّ وبمفرده التفسير الشيعيّ، وإن كان صاحبه منتسباً إلى الإماميّة. ولذلك، فإنّنا نروم في مستقبل الأيّام إغناء بحثنا بالعودة إلى تفاسير شيعيّة قديمة عسانا نجد فيها مادّة عن أسباب النزول مختلفة عمّا هو معروف في المدوّنة السنّيّة من أخبار عن هذا العلم القرآنيّ.

(2) المصدر نفسه، ج: I، ص: 61.

في حديثه عن أخبار أسباب النزول إلى مصادره المكتوبة. من ذلك اعتماده على كتاب «**المغازي**» للواقدي (تـ. 207هـ) عند ذكر سبب نزول الآية 74 من سورة **التوبة** 9[1]. ويحيل على «**صحيح**» البخاري في تعيين سبب نزول الآية 76 من سورة **مريم** 19[2] وسبب نزول الآية 19 من سورة **الحجّ** 22. ولا يكتفي الطبرسي بهذه المصادر المتداولة عند أهل السنّة، وإنّما يتعدّاها إلى بعض المصادر الشيعيّة، إذ استخرج سبب نزول الآية 52 من سورة **الحجّ** 22[3] من «**كتاب التنزيه**» للإمام الزيدي المرتضى[4]. وقد تعرّض الطبرسي إلى علاقة علم أسباب النزول بعلوم أخرى وخاصّة علم الناسخ والمنسوخ[5].

أما بنية خبر سبب النزول ذاتها، فإنّ الإسناد فيها مُقْتَصِرٌ، عمومًا، على ذكر الحلقة الأولى من حلقات رواية الخبر. وقد يهمل المفسّر الإسناد إهمالاً تامًّا[6]. وتتأرجح متون أخبار أسباب النزول عنده بين الاقتضاب تارة[7]، والإطالة طورًا[8]، والاعتدال طورًا آخر. ويغلب الشكل الأخير على تناول الطبرسي لأسباب النزول. ولئن غلب على طريقته الوضوح المنهجيّ في التعامل مع أخبار أسباب النزول، فإنّ بعض الاضطراب قد تسلّل إلى تلك الطريقة. من ذلك تعرّضه لسبب نزول سورة **الإخلاص** 112 عند الحديث عن سبب نزول الآية 97 من سورة **البقرة** 2[9].

---

(1) المصدر نفسه، ج: V، ص: 66.
(2) المصدر نفسه، ج: VI، ص: 355.
(3) المصدر نفسه، ج: VII، ص: 110.
(4) انظر: المصدر نفسه، ج: VII، ص: 129.
(5) انظر تناوله لسبب نزول الآية 115 من سورة البقرة 2، المصدر نفسه، ج: I، ص: 280، ولسبب نزول الآية 72 من سورة الأنفال 8، المصدر نفسه، ج: IV، ص: 384.
(6) انظر مثلاً سبب نزول الآية 48 من سورة النساء 4، المصدر نفسه، ج: III، ص: 77.
(7) انظر مثلاً سبب نزول الآية 178 من سورة آل عمران 3، المصدر نفسه، ج: III، ص: 349.
(8) انظر مثلاً سبب نزول الآيات 172 و173 و174 من سورة آل عمران 3، المصدر نفسه، ج: II، ص ص: 343 ـ 345.
(9) المصدر نفسه، ج: I، ص: 247.

والذي نخرج به ممّا سبق بيانه في شأن تفسير الطبرسي، هو التعويل على أسباب النزول في طلب المعاني القرآنيّة استنادًا إلى الآيات التي لها أسباب نزول، وقد بلغ عددها في هذا التفسير 434 آية.

3 ـ تفسير الرازي:

لقد بدت لنا مادّة أسباب النزول في تفسير الرازي (ت. 606هـ) مهمّة جدًّا حجمًا ومحتوى. ولعلّ ما يميّز أخبار أسباب النزول ههنا، قلّة احتفاء المفسِّر بنقل أسانيدها كاملة، إذ أنّه غالبًا ما يقتصر على ذكر الراوي الأوّل للخبر. ويُثبِتُ الرازي أحيانًا روايات عديدة لسبب نزول الآية عارية تمامًا من الإسناد. وهذا ما نجده مثلاً عند التعرّض إلى سبب نزول الآية 94 من سورة **النساء** 4 حينما ساق المفسِّر ثلاث روايات في سبب نزول الآية[1]. ومثلما ألمعنا إلى ذلك سابقًا، فإنّ الرازي لا يخوض في معنى الآية قبل النظر في سبب نزولها إن كان لها سبب نزول. ولذلك نراه يقول مثلاً عند تفسيره للآية 178 من سورة البقرة 2: «قبل الشروع في التفسير لا بدّ من ذكر سبب النزول»[2]. وعادة ما يخصّص الرازي «**المسألة الأولى**» من مسائل تفسير الآية لمبحث سبب النزول، خاصّة إذا لم تستدْعِ الآية نظرًا في قضايا النظم واللغة والقراءات. فهو يقول في مستهلّ تفسيره للآية 128 من سورة **آل عمران** 3: «المسألة الأولى: في سبب نزول هذه الآية قولان: . . .»[3]. ويقول عند تفسير الآية 106 من سورة **المائدة** 5: «المسألة الأولى: اتّفقوا على أنّ سبب نزول هذه الآية أنّ. . .»[4].

ولكن يحدث أن يتأخّر ذكر سبب نزول الآية في الرتبة لأسباب عديدة أهمّها أنّ إبداء الموقف في سبب النزول يكون مرتهنًا بما يوافق الآية من قراءة

(1) انظر: تفسير الرازي، م.م.، ج: XI، ص: 3.
(2) المصدر نفسه، ج: V، ص: 46.
(3) المصدر نفسه، ج: VIII، ص: 217.
(4) المصدر نفسه، ج: XII، ص: 114. وانظر أمثلة أخرى في ج: XII، ص: 234، وج: XVI، ص: 122. . .

أو أكثر. من ذلك ارتكاز سبب نزول الآية الأولى من سورة **المعارج** 70 على قراءة معيّنة للآية[1]. ويتعمّد الرازي إثبات سبب نزول الآية في آخر مراحل التفسير متى أعرب عن زهده فيه وعن عدم التعويل عليه في طلب دلالة الآية. من ذلك أنّه خصّص «المسألة الرابعة» لسرد أربع روايات خاصّة بسبب نزول الآية 122 من سورة **الأنعام** 6. ثمّ عدل عن تلك الروايات إلى رأي «يعتبر هذه الآية عامّة في جميع المؤمنين والكافرين. وهذا هو الحقّ لأنّ المعنى إذا كان حاصلاً في الكلّ، كان التخصيص محض التحكّم...»[2]، ويوضّح لنا هذا المثال طريقة الرازي في التعامل مع أخبار أسباب النزول. فغالبًا ما يَعْرِض لمختلف الأقوال المتعلّقة بسبب نزول الآية أو بجزء منها عَرْضًا موضوعيًا. ثمّ ينظر فيها نظرًا فاحصًا، ومن ثمّ يقرّر موقفه منها في ضوء ما أدّاه إليه بحثُه. وتتردّد تلك المواقف بين الترجيح والاختيار مرّة، والجمع والتوفيق بين الأقوال حينًا وتعليق الحكم حينًا آخر.

وبناء على ما تقدّم، فإنّ تفسير الرازي معدود في عملنا من المصادر المحوريّة في دراسة أسباب النزول علمًا من علوم القرآن. وقد أوصَلَنا البحث الإحصائيّ إلى أنّ عدد الآيات التي اهتمّ الرازي بأسباب نزولها بلغ 450 آية.

4 ـ تفسير القرطبي

إذا نظرنا في مكانة أسباب النزول في تفسير «**الجامع لأحكام القرآن**» وجدنا تعويلاً عليها في ضبط دلالات الآيات. وبما أنّ القرطبي (تـ. 671هـ) عاش في زمن متأخّر، فإنّه اعتمد، عمومًا، مادّة أسباب النزول المتداولة في كتب سابقيه من المفسّرين. ويأتي اهتمامه بأخبار أسباب النزول في المرحلة الأولى من مراحل تفسير الآيات. وقد حرص على تخريج ما فيها من أحاديث نبويّة مقترنة بتلك الأسباب. وهذا ما نبّه إليه منذ مقدّمة تفسيره قائلاً: «وشرطي

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ج: XXX، ص ص: 121 ـ 122.
(2) المصدر نفسه، ج: XIII، ص: 173.

في هذا الكتاب إضافة الأقوال إلى قائليها والأحاديث إلى مصنّفيها. فإنّه يقال: من بركة العلم أن يضاف القول إلى قائله. وكثيرًا ما يجيء الحديث في كتب الفقه والتفسير مبهمًا لا يَعْرِفُ مَنْ أخرجَه إلاّ من اطّلع على كتب الحديث»[1]. ولذلك اعتمد، أكثر ما اعتمد، في ذكر أسباب النزول، على صحيحَيْ البخاري (تـ. 256هـ) ومسلم (تـ. 261هـ)؛ إذ نجد في تفسير القرطبي عبارات من قبيل: «روى البخاري عن...»[2] أو «ثَبَتَ في صحيح مسلم أنّ...»[3] وحينما يرد خبر أسباب النزول عند كليهما يستعمل القرطبي العبارة التالية: «وفي الصحيحيْن عن...»[4].

ومثّل تعامل القرطبي مع أسباب النزول مناسبة لمعالجة قضايا العموم والخصوص ومسائل النسخ والقراءات... وعندما تتعدّد روايات سبب نزول الآية الواحدة فإنّ القرطبي يستعرضها مبديًا موقفه منها ومستدلاً عليه بحجج عديدة. وقد وصل عدد الآيات التي لها أسباب نزول استنادًا إلى هذا التفسير، 498 آية.

II ـ كتب ممحّضة لعلم أسباب النزول:

رأينا الرجوع في مدوّنتنا النصّيّة، إلى كتابين ممثّلين لهذا العلم تفصل بينهما أكثر من أربعة قرون هما «**أسباب النزول**» للواحدي و«**لباب النقول**» للسيوطي. واقتصرنا عليهما لأنّهما المصنّفان الوحيدان المتداولان اللذان لا ثالث لهما في ما نعلم من الكتب القديمة المطبوعة في علم أسباب نزول القرآن.

(1) تفسير القرطبي، ج: I، ص: 6.
(2) المصدر نفسه، ج: V، ص: 213.
(3) المصدر نفسه، ج: IV، ص: 128.
(4) المصدر نفسه، ج: IV، ص: 177.

1 ـ «أسباب النزول» للواحدي:

لقد سبق لنا القول أنّ علم أسباب النزول استقلّ بذاته مع الواحدي[1] في القرن الخامس هجريًّا. ونبّهنا إلى أنّه استقلال شكليّ. ولمّا كان كتاب «أسباب النزول» أوّل تأليف ممحّض لعلم أسباب النزول، فإنّه اقتضى من الواحدي وضع مقدّمة لكتابه؛ بيّن فيها سبب تأليفه له بالقول: «غير أنّ الرغبات اليوم عن علوم القرآن صادِفة كاذبة فيها قد عجزت قوى الملام عن تلافيها. فآل الأمر بنا إلى إفادة المبتدئين بعلوم القرآن، إبانة ما أُنْزِلَ فيه من الأسباب، إذ هي أوفَى ما يجب الوقوف عليها وأَوْلَى ما تُصْرَفُ العناية إليها لامتناع معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها دون الوقوف على قصّتها وبيان نزولها»[2]. فالواضح أنّ واقع علوم القرآن على عهد الواحدي لم يسلم من الاضطراب والشيْن. ذلك أنّ هِمَّة الناس في معرفة أسباب نزول الآيات قد وَهَنَتْ. وأضحَى المعنى القرآنيّ يُطْلَبُ عندهم من غير طريق سبب النزول. وحتّى إذا سلكوا هذا الطريق، فإنّهم تساهلوا في رواية أخبار أسباب النزول وادّعاء معرفتها. وهذا ما حَدَا بالواحدي إلى القول: «وأمّا اليوم، فكلّ أحد يخترع شيئًا ويختلق إفكًا وكذبًا، ملقيا زمامَه إلى الجهالة، غير مفكّر في الوعيد للجاهل بسبب نزول الآية»[3]. ومن ثَمّ، تسلّل الوضع إلى مبحث أسباب النزول.

بهذا الاعتبار، يكون كتاب الواحدي بمثابة الدليل المرشِد إلى ما صَحَّتْ روايته من أسباب نزول الآيات، ورمي ما سواها من الأسباب بالزيف والبطلان

---

(1) انظر ترجمته ومؤلّفاته في:
ـ يوسف بن تغري بردي (تـ. 874هـ)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، طبعة وزارة الثقافة والإرشاد القوميّ بمصر، (د.ت.)، ج: V، ص: 104.
ـ ياقوت الحمويّ، معجم الأدباء، ج: XII، ص ص: 262 ـ 267.
ـ القفطيّ، إنباه الرواة على أنباه النحاة، ج: II، ص ص: 223 ـ 225.

(2) أسباب النزول، م.م.، ص: 10.

(3) المصدر نفسه، ص: 11.

ممّا لم يرد ذكره في كتابه. وفي هذا السياق ذكَّرَ الواحدي بشرط أساسيّ ينبغي توفّره في كلّ مَنْ يخوض في أسباب النزول، يتمثّل في أنّ التعرّف إليها يكون من جهتَيْ «**الرواية والسماع مِمَّن شاهدوا التنزيل**»[1]. ويُعَدُّ هذا التحديد مُهِمًّا جدًّا عند الواحدي على الأقلّ في المستوى النظريّ، إذ أنّ وضع هذا الشرط في تقدير المؤلّف يقطع دابر وضع أخبار أسباب النزول واختلاقها. ولهذا السبب أيضًا أبدى الواحدي اهتمامًا بأسانيد الأخبار ولكنّه اهتمام لا يشمل الكتاب كلّه، إذ أنّ العديد منها جاء عاريًا من الأسانيد. ويؤكّد المؤلّف قيمة النقل والرواية في الإلمام بأسباب نزول الآيات والاسترشاد بها في تدبّر المعاني القرآنيّة، إذ لا سبيل عنده إلى استنباط تلك الأسباب من النصّ الدينيّ ذاته. ثمّ إنّ النظر فيها من طريق الرأي محظور. فعمل الواحدي إذن لا يتعدّى القول المفَصّل «في سبب نزول كلّ آية رُوِيَ لها سبب مقول، مَرْوِيّ منقول[2]». إنّ أخبار أسباب النزول الثابتة عند الواحدي هي التي كان رواتها الأول من شاهدي التنزيل، أي الذين عاينوا نزول الوحي على محمّد وخَبِرُوا الظروف التاريخيّة الحافّة بذاك النزول. ولنا أن نسأل، متعمّدين إرجاء الإجابة إلى حين، إلى أيّ مدى كان الواحدي ملتزمًا بهذه الضوابط المنهجيّة في التعامل مع أخبار أسباب النزول الواردة في كتابه؟

لقد تضمّنت مقدّمة المؤلّف، فضلاً عمّا ذكرنا، مباحث أربعة دارت على القول في أوّل ما نزل من الوحي وآخر ما نزل، ثمّ بيان نزول البسملة، فالنظر في فاتحة الكتاب هل هي مكّيّة أم مدنيّة؟ ووردت هذه المباحث بشكل تأليفيّ نازع إلى الإيجاز.

أمّا منهج الواحدي في تناول أسباب نزول الآيات، فيتمثّل أوّلاً في إثبات الآية أو جزء منها، متّبعًا ترتيبها في المصحف، ثمّ يسوق ما يتعلّق بها من خبر

---

(1) المصدر نفسه، ص: 10.

(2) المصدر نفسه، ص: 11.

أو أكثر يوافق سبب نزولها. وما تجدر الإشارة إليه هو أنّ المؤلّف لم يُبْدِ ـ ولو في مناسبة واحدة في كتابه كلّه ـ أيّ موقف صريح ممّا عَرَض من روايات وأخبار. ولكنّ مواقفه الضمنيّة يمكن التعرّف إليها بقرائن عديدة أبرزها ما اصطفاه من أخبار من ناحية ومن طريقة ترتيبه لها تقديمًا أو تأخيرًا بحسب خصائص الأسانيد ومنازل الرواة في «الضبط» و«الفضل» من ناحية أخرى.

واتّسمت الأخبار المثبتة في كتاب الواحدي بالاقتضاب حينًا، والإسهاب حينًا آخر. فعادة ما يقترن الإيجاز في الخبر بوجود رواية واحدة في سبب نزول الآية. وهذا ما نقف عليه عند الحديث عن الآية 13 من سورة **الملك** 67[1]. وترتبط الإطالة في الخبر، أكثر ما ترتبط، بآيات الأخبار خاصّة ما اتّصل منها بالمغازي. من ذلك التوسّع في تأويل سبب نزول الآية 217 من سورة **البقرة** 2 المتعلّقة بِسَرِيَّةِ عبد الله بن جحش[2]. وقد تأتي الإطالة في الخبر عندما يكون راوي الخبر من القصّاص وأهل الأخبار مِمَّن تَغلب عليهم هذه الصفة. فقد سَمِعَ الواحدي خبر سبب نزول الآية 26 من سورة **آل عمران** 3 من أستاذه أبي إسحاق النيسابوري صاحب كتابَيْ «**الكشف والبيان عن تفسير القرآن**» و«**قصص الأنبياء أو عرائس المجالس**»[3].

وعادة ما يقوم الواحدي في آخر أخبار أسباب النزول بتخريج ما جاء فيها من أحاديث نبويّة استنادًا إلى البخاري أو مسلم في **صحيحيهما**، وذلك حسب مسالك في الرواية مغايرة. فالأثر المقترن بسبب نزول الآية 158 من سورة **البقرة** 2 «رواه البخاري عن عبد الله بن يوسف عن مالك»[4]. والأثر المتعلّق بسبب نزول الآية 33 من سورة **المائدة** 5: «رواه مسلم عن محمّد بن المثنّى عن عبد

(1) المصدر نفسه، ص: 462.
(2) المصدر نفسه، ص ص: 69 ـ 72.
(3) انظر: المصدر نفسه، ص: 103.
(4) المصدر نفسه، ص: 48.

الأعلى عن سعيد عن قتادة»[1]. وقلّما عدل الواحدي عن «الصحيحين» إلى ما سواهما من مجاميع الحديث. فهو يُضْطَرُّ إلى ذاك العدول اضطرارًا حينما يتضمّن خبر سبب النزول أثرًا لم يُذْكَر في «الصحيحين». وهذا ما نجده مثلاً عند بيان سبب نزول الآية 18 من سورة **المجادلة** 58. فالأثر فيه «رواه الحاكم في صحيحه عن الأصمّ. . .»[2].

ولئن اقتضى نظرُ الواحدي في علم أسباب النزول الاهتمامَ بقضايا متولّدة منه مثل العموم والخصوص من جهة وتقبّل الرسول للوحي من جهة أخرى، فإنّ منهج المؤلّف لم يسلم من الاضطراب أحيانًا، فيخرج عن علم أسباب النزول مستطردًا ويتجاوز حدَّه الاصطلاحيّ غافلاً. ذلك أنّه استطرد في مواطن عديدة من كتابه مثل الحديث عن «مقتل حمزة» بعد الفراغ من سَوْق سبب نزول الآية 126 من سورة **النحل** 16[3]، ومثل سرده «قصّة المفاخرة» بين بني تميم من ناحية وثابت بن قيس وحسّان بن ثابت من ناحية أخرى عند نظره في سبب نزول الآية الرابعة من سورة **الحجرات** 49[4].

أمّا فيما يخصّ مجاوزة الحدّ الاصطلاحيّ لعلم أسباب النزول، فيظهر في إيراد الواحدي لأسباب نزول خارجة عن طور الوحي المحمّديّ. ولذلك اعتبر المؤلّف «السبب في سؤال إبراهيم ربَّه أن يُرِيَه إحياء الموتَى»[5] سبب نزول في دلالته الاصطلاحيّة بمناسبة تعرّضه للآية 260 من سورة **البقرة** 2. وخرج الواحدي أيضًا عن تلك الدلالة الاصطلاحيّة عند الحديث عن سبب نزول سورة **الفيل** 105[6].

---

(1) المصدر نفسه، ص: 197.
(2) المصدر نفسه، ص: 434.
(3) انظر: المصدر نفسه، ص ص: 292 _ 293.
(4) انظر: المصدر نفسه، ص ص: 404 _ 406.
(5) المصدر نفسه، ص: 87.
(6) انظر: المصدر نفسه، ص: 491. وقد نبّه السيوطي إلى خطأ الواحدي قائلاً: «والذي =

ورغم ما قدّمناه من عيّنات عن القصور المنهجيّ لدى الواحدي، فإنّ كتابه هذا يبقَى من المصادر الأساسيّة في دراسة أسباب النزول، وهو كذلك أنموذج مفيد في المقارنة بين خصائص أخبار النزول في مدوّنات التفسير القرآنيّ من جهة وملامح تلك الأخبار في كتاب ممحَّض لعلم أسباب النزول من جهة أخرى. وفضلاً عن ذلك، فإنّ كتاب الواحدي أكّد أن ليس لآيات القرآن كلّها أسباب نزول، إذ لم يتجاوز عددها ممّا له أسباب نزول 629 آية.

2 ـ «لباب النقول» للسيوطي:

ما يهمّنا، ههنا، من مؤلّفات السيوطي (تـ. 911هـ) العديدة[1] كتابه «**لباب النقول في أسباب النزول**». وقد أشادَ به في «**الإتقان**» عند حديثه عن علم أسباب النزول قائلاً: «وقد ألّفتُ فيه كتابًا حافلاً موجزًا لم يؤلّف مثله في هذا النوع سمّيتُه لباب النقول في أسباب النزول»[2]. وصدّره بمقدّمة جَمَع مادّتها من أقوال الواحدي والحاكم النيسابوري والزركشي في بيان فوائد معرفة أسباب النزول. ثمّ أثبَتَ السيوطي تنبيهات ثلاثة، كان مدار الأوّل منها على اعتبار رواية الصحابيّ من باب المسنَد ورواية التابعيّ في مرتبة الحديث المرفوع المرسل. وتعلّق الثاني ببيان طرق الترجيح في حال تعدّد أسباب نزول الآية الواحدة. أمّا الثالث فخصّصه لتعداد مزايا كتابه مقارنة بتأليف الواحدي في هذا العلم. ذلك أنّ وجوه التميّز في «**لباب النقول**» ستّة:

= يتحرّر في سبب النزول أنّه ما نزلت الآية أيّام وقوعه ليخرج ما ذكره الواحدي في سورة الفيل من أنّ سببها قصّة قدوم الحبشة، فإنّ ذلك ليس من أسباب النزول في شيء، بل هو من باب الإخبار عن الوقائع الماضية». لباب النقول في أسباب النزول، تحقيق: حمزة النشرتي وآخرَيْن، المكتبة القيّمة، القاهرة، (د. ت.)، ص: 14.

(1) يذكر شمس الدين السخاوي (تـ. 903هـ) في كتابه «**الضوء اللامع**» أنّ السيوطي سطا على رصيد المكتبة المحموديّة ونسب إلى نفسه مؤلّفات غيره، نقلاً عن مقدّمة محقّق «**الإتقان**»، م.م.، ج: I، ص ص: 5 ـ 6.

(2) **الإتقان**، م.م.، ج: I، ص: 82. والملاحظ أنّنا لا ندري على وجه الدقّة أيّ الكتابين «**اللباب**» أو «**الإتقان**» متقدّم على الآخر في التأليف. والأرجح أنّ السيوطي صنّفهما في وقت واحد. فهو في مقدّمة «**اللباب**» يحيل على «**الإتقان**»، وهو في هذا الكتاب يذكر «**اللباب**».

- «أحدها: الاختصار
- ثانيها: الجمع الكثير. فقد حوى زيادات كثيرة على ما ذكر الواحدي [...]
- ثالثها: عزوه كلّ حديث إلى مَن خرّجه من أصحاب الكتب المعتبرة [...]
- رابعها: تمييز الصحيح من غيره والمقبول من المردود
- خامسها: الجمع بين الروايات المتعدّدة
- سادسها: تنحية ما ليس من أسباب النزول»[1].

أمّا منهج السيوطي في التعامل مع أسباب النزول، فيتمثّل في إثبات آية أو مجموعة من الآيات المراد تحديد سبب نزولها. ثمّ يسوق الخبر الموافق لها مبتدئًا بتخريجه وإبداء رأيه في إسناده. ولذلك تتشابه الصيغ التي تفتَح بها من قبيل «أخرجَ ابن أبي حاتم والطبراني عن أبي أيّوب الأنصاريّ قال: ...»[2]، أو «أخرج ابن سعد في الطبقات عن يزيد بن عبد الله بن قسط[3] أنّ...»، أو قوله «أخرج أبو تميم في الدلائل من طريق الضحّاك عن ابن عبّاس قال: ...»[4]. وأكثر الأعلام تواترًا مِمَّن اعتمد عليهم السيوطي في هذا التخريج نذكر ابن مردويه (تـ. 410هـ) وابن أبي حاتم (تـ. 327هـ) والبخاري ومسلم والطبري في تفسيره والحاكم النيسابوري. ومن ثَمّ نستنتج أنّ مصادر السيوطي في تأليف كتابه مصادر مكتوبة لا أثر فيها للرواية الشفويّة. ولذلك لم نقف فيه على عبارات مثل «حدّثنا» أو «أخبرنا» على غرار ما هو شائع في رواية أخبار أسباب النزول قبل السيوطي.

وإذا تأمّلنا أسانيد الأخبار اتّضح لنا أنّ مواقف المؤلّف منها تدور على

---

(1) لباب النقول، م.م.، ص: 17.
(2) المصدر نفسه، ص: 126.
(3) المصدر نفسه، ص: 145.
(4) المصدر نفسه، ص: 324.

عبارات من جنس قوله: «سند لا بأس به»[1] عند النظر في الآية 69 من سورة **النساء** 4، أو قوله «سند ضعيف»[2] بمناسبة حديثه عن سبب نزول الآية 49 من سورة **الأنفال** 8. ولم يكتف السيوطي بإبداء رأيه في الإسناد وإنّما تعدّاه إلى التصريح بمواقفه من بعض الروايات المتعلّقة بأسباب نزول بعض الآيات، خاصّة، في الحالات التي تتعدّد فيها أسباب نزول الآية الواحدة.

وقد لاحظنا نزعة عديد أخبار أسباب النزول إلى الإيجاز الشديد. وهذا ما يُفصح عنه قول السيوطي عند تعرّضه إلى الآية 48 من سورة **المرسلات** 77 «قال [مجاهد]: نزلت في ثقيف»[3].

وحين ننظر في عدد الآيات التي اعتنى السيوطي بأسباب نزولها، يتبيّن لنا أنّه يبلغ 857 آية، وهو ما يمثّل أعلى نسبة من مجموع الآيات التي لها أسباب نزول في المؤلّفات القديمة.

III ـ كتب السيرة النبويّة:

رأينا من المفيد في دراسة أخبار أسباب النزول الرجوع إلى نماذج من كتب السيرة النبويّة. واقتصرنا على تأليفيْن هما سيرة **ابن هشام** (تـ. 218هـ) و**طبقات ابن سعد** (تـ. 230هـ). وارتكز اختيارنا لهما على اعتبارات عديدة أهمّها أنّ هذين الكتابين معدودان من المؤلّفات الأولى في مبحث السيرة النبويّة. وفضلاً عن ذلك فإنّ ابن هشام وابن سعد قد نقلا في مصنّفَيْهما الكثير من الكتب المؤلَّفة في الموضوع ممّا ضاع منها أو وصلتنا منها أجزاء أو نُتَف من طريق الرواية.

1 ـ سيرة ابن هشام:

إنّ اختيارنا لكتاب ابن هشام في دراسة أسباب النزول مردّه التعرّف إلى

(1) المصدر نفسه، ص: 133.
(2) المصدر نفسه، ص: 214.
(3) المصدر نفسه، ص: 470.

أقدم نصّ كامل وصلنا في السيرة النبويّة[1]، إذ قام ابن هشام بنقل سيرة ابن إسحاق متصرّفًا في نصّها بالشرح والزيادة والتهذيب والإسقاط[2]. ولذلك فإنّ ابن هشام «تارك بعضَ ما ذكره ابن إسحاق في هذا الكتاب ممّا ليس للرسول ﷺ فيه ذِكْرٌ، ولا نزل فيه من القرآن شيء وليس سببًا لشيء من هذا الكتاب، ولا تفسيرًا له ولا شاهدًا عليه لما ذكرتُ من الاختصار، وأشعارًا ذَكَرَهَا لم أَرَ أَحَدًا من أهل العلم بالشعر يعرفها، وأشياء بعضُها يَشْنُعُ الحديث به وبعض يسوءُ بعضَ الناس ذكرُهُ. . .»[3].

ولا يخفى أنّ مادّة السيرة النبويّة مثّلت مجالاً مهمًّا من مجالات البحث عن أسباب نزول الآيات. فنشأ تلازمٌ بين قَصّ تجربة النبيّ في سيرته ومغازيه من ناحية والاستدلال على «صحّة» تلك الروايات والقصص بعديد الآيات من ناحية أخرى وهو ما اقتضى تعقُّب أسباب نزولها.

والذي يعنينا بالأساس من سيرة ابن هشام هو الاستفادة منها في مجال المقارنة بينها وبين سائر مدوّنة البحث حتّى نُحيط بمختلف التغييرات التي يمكن أن تطرأ على أخبار أسباب النزول وهي تسافر في الزمان قرونًا وتخترق أوضاعًا ثقافيّة متقلّبة وأطرًا معرفيّة متنوّعة. ونظرًا إلى طبيعة التأليف في فنّ السيرة، فإنّ الآيات الواردة فيه والتي اقترن نزولها بأسباب تاريخيّة، لَمْ يُرَاعَ في ذكرها ترتيبها في المصحف، بل رُوعِيَ فيها مختلف التجارب والحوادث التي عَرَضَت للنبيّ بحسب تعاقبها الزمنيّ. فعندما ينظر ابن هشام في ما لقيه محمّد من عَنَتٍ وأذًى

(1) بلغتنا أجزاء من سيرة محمّد بن إسحاق بن يسار (تـ. 151هـ) برواية يونس بن بُكَيْر (تـ. 199هـ) ومحمّد بن سلمة وغيرهما. وقد قام محمّد حميد الله بجمع هذه الأجزاء وتحقيقها، ونشرها تحت عنوان: كتاب المبتدأ والمبعث والمغازي، طبعة أولى، معهد الدراسات والأبحاث والتعريب، الرباط، 1976.

(2) من النصوص التي أسقطها ابن هشام من سيرة ابن إسحاق قول مجاهد: «كان إذا نزل القرآن على رسول الله ﷺ قَرَأه على الرجال ثمّ على النساء». انظر: المصدر نفسه، ص: 128.

(3) ابن هشام، السيرة النبويّة، تحقيق: مصطفى السقّا وآخرَيْن، طبعة أولى، دار احياء التراث العربيّ، بيروت، 1995، ج: 1، ص: 36.

من قريش يسوق الآيات التي نزلت من أجل ذاك السبب. ولذلك وجدنا على التوالي أسباب نزول سورة **الهُمَزَة** 104 والآيات 77 - 80 من سورة **مريم** 19 والآية 108 من سورة **الفرقان** 25[1]. واعتمد ابن هشام المنهج نفسه عند تناوله الآيات النازلة في «منافقي الأنصار»[2]. وقد ارتبطت الآيات التي لها أسباب نزول بآيات الأخبار ارتباطًا واضحًا ممّا له صلة بسيرة للنبيّ ومغازيه. ولذلك لم يُلْتَفَت البتّة إلى أسباب نزول آيات الأحكام. وممّا يلاحظ أيضًا في بنية أخبار أسباب النزول قلّة احتفاء ابن هشام بأسانيدها وبطرق روايتها وبمراتب التحمّل فيها. فالذي يغلب على تعامله مع تلك الأخبار هو إثباتها دون تعليق عليها أو إبداء موقف صريح منها. وغالبًا ما تنزع أخبار أسباب النزول في سيرة ابن هشام إلى الإيجاز والاقتصاد في القول. ومن المواطن القليلة التي جاء فيها سبب النزول مطوّلاً نذكر المثال المتعلّق بالآية 41 من سورة **المائدة** 5 استنادًا إلى رواية أبي هريرة (تـ. 59هـ)[3]. ويبدو أنّ من دواعي مَيل أخبار أسباب النزول في كتاب ابن هشام إلى الإيجاز الاقتصار في ذكرها على رواية واحدة.

2 ـ طبقات ابن سعد:

سنقتصر في تعاملنا مع كتاب الطبقات على الجزأين الأوّل والثاني منه المتعلّقيْن بسيرة الرسول ومغازيه. فقد أورَدَ فيهما المؤلِّف أسباب نزول عدد من الآيات ممّا له ارتباط بتجربة النبيّ سيرةً ومغازيَ. ولم يتّبع ابن سعد في ذكر تلك الآيات ترتيبها في التلاوة لأنّ المهِمَّ عنده هو النظر في المحاور الأساسيّة المشكِّلة لحياة النبيّ وغزواته حسب مراحلها التاريخيّة.

ويحسن التنبيه إلى أنّ جلّ أخبار أسباب النزول في كتاب «**الطبقات**» قد أخذها ابن سعد مباشرة من أستاذه الواقدي. وتعلّقت أغلب تلك الآيات

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ج: I، ص ص: 394 ـ 395.
(2) انظر: المصدر نفسه، ج: II، ص ص: 133 ـ 140.
(3) المصدر نفسه، ج: II، ص ص: 177 ـ 178.

بالمرحلة المدنيّة من حياة الرسول. ولذلك فهو يُعدِّد الآيات التي نزلت يوم بدر (2هـ) مثلاً، وقد بلغت خمسًا[1]. وعادة ما يقتصر على خبر واحد في تعيين سبب نزول الآية. ولم يخرق هذا المبدأ إلاّ في مناسبة واحدة حينما أثبت روايتيْن متعلّقتيْن بسبب نزول الآية 128 من سورة آل عمران 3. ولم يتعدَّ الاختلاف بينهما مستوى الإسناد[2]. ولم نعثر للمؤلّف على أيّ تعليق على ما ساقَ من أخبار أسباب نزول القرآن. فكأنّها مقبولة عنده ولا تحتاج إلى إثبات أو استدلال على صحّتها التاريخيّة، إذ تكفي الأسانيد شاهدًا على تلك «الصحّة».

IV ـ كتب الحديث النبويّ: صحيح البخاري أنموذجًا:

إنّ مواطن اهتمامنا في صحيح البخاري منحصرة أساسًا في الكتب التالية:

- «كتاب بدء الوحي»[3].
- «كتاب المغازي»[4].
- «كتاب تفسير القرآن»[5].

تعرّفنا هذه الفصول الثلاثة بمباحث مُهِمَّة لها ارتباط وثيق بعلم أسباب النزول منها حال الرسول عند تقبّل الوحي، والناسخ والمنسوخ، والآيات النازلة بسبب ما خاضه محمّد من غزوات. والحقّ أنّ أكثر فصل من هذه الفصول استأثر باهتمامنا هو «كتاب التفسير» وفيه توقّف البخاري عند سور القرآن كلّها مفسِّرًا عددًا من آياتها. وحينما يورد البخاري سبب نزول آية ما، فإنّ ذلك يكون كافيًا في رأيه لتفسيرها وبيان معناها. ولعلّ ذلك يعكس طوراً

---

(1) انظر: الطبقات الكبرى، طبعة أولى، دار الفكر، بيروت، 1994، مج: I، ص: 363.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج: I، ص: 377.

(3) صحيح البخاري، م.م.، ج: I، ص ص: 13 ـ 18.

(4) المصدر نفسه، ج: III، ص ص: 81 ـ 188.

(5) المصدر نفسه، ج: III، ص ص: 189 ـ 335.

من أطوار التداخل بين التفسير وأسباب النزول. وكان تعامله مع السور المتضمّنة لآيات لها أسباب نزول متفاوتًا من سورة إلى أخرى. من ذلك أنّه ذكر أسباب نزول ثماني آيات من سورة **البقرة** 2[1]. بينما تعرّض في سورة **مريم** 19 إلى آية واحدة لها سبب نزول هي الآية 77[2]. أمّا السور التي لا تحتوي ولو على آية واحدة لها سبب نزول، فإنّ البخاري، في هذه الحالة، يقتصر على شرح بعض المفردات التي تحتاج إلى شرح لغويّ. وهذا ما وجدناه مثلاً عند تفسيره لسور **الملك** 67[3] و**المزمّل** 73[4] و**الفجر** 89[5]... وقد يكتفي البخاري في تفسير سورة كاملة بعبارة واحدة مثلما حدث مع تفسيره سورة **التكاثر** 102[6].

لقد راوح البخاري في اهتمامه بأسباب النزول بين الاكتفاء برواية واحدة للسبب والقول بتعدّد الروايات. وقد يصل هذا التعدّد في بعض الأحيان إلى خمس روايات في شأن الآية نفسها. وهذا ما تَمَّ فعلاً عند تفسير الآية 53 من سورة **الأحزاب** 33[7]. وينزع المؤلّف في مواطن من صحيحه إلى الإطالة في سرد أخبار أسباب النزول، فيمتدّ الخبر الواحد على عدّة صفحات. وأبرز مثال على ذلك قصّة الإفك التي كانت سببًا في نزول مجموعة من الآيات من سورة **النور** 24 دفعة واحدة[8]. والغالب على منهج البخاري في مبحث أسباب النزول عَرْض الأخبار دون إبداء رأي صريح في شأنها.

---

(1) هذه الآيات هي 143 و158 و187 و189 و196 و198 و223 و232. انظر: **المصدر نفسه**، ج: III، ص: 202 ـ 193.

(2) انظر: **المصدر نفسه**، ج: III، ص: 258.

(3) انظر: **المصدر نفسه**، ج: III، ص: 314.

(4) انظر: **المصدر نفسه**، ج: III، ص: 316.

(5) انظر: **المصدر نفسه**، ج: III، ص: 323.

(6) انظر: **المصدر نفسه**، ج: III، ص: 330.

(7) انظر: **المصدر نفسه**، ج: III، ص ص: 279 ـ 280.

(8) انظر: **المصدر نفسه**، ج: III، ص ص: 264 ـ 267.

والمستفاد من تقديمنا لكتاب «**الجامع الصحيح**» هو استناد أخبار أسباب النزول إلى الآثار المرويّة عن الرسول، بحيث جاءت تلك الأخبار مشدودة بطريقة معيّنة إلى الحديث النبويّ، لكأنّ خبر سبب النزول لا يستمدّ حقيقته التاريخيّة إلاّ في ضوء ما يوافقه من حديث[1].

٧ ـ مؤلّفات التاريخ العامّ: تاريخ الطبري أنموذجًا

لقد وجدنا في كتب التاريخ الإسلاميّ العامّ روايات متعلّقة بأسباب نزول القرآن. ولذلك عُذْنَا إلى تأليف أساسيّ من مؤلّفات التاريخ الإسلاميّ هو «**تاريخ الأمم والملوك**» لابن جرير الطبري. وممّا حفزنا على اختيار هذا الكتاب بالذات هو أنّ صاحبه اعتمد في تدوينه على مصادر عديدة مباينة للمصادر التي عوّل عليها في إنشاء تفسيره[2].

ولا نعود، ههنا، إلى تاريخ الطبري برمّته، بل نقتصر منه على ما له صلة بسيرة النبيّ ومغازيه. ويبدأ هذا المبحث بفصل عنوانه «ذكر الخبر عمّا كان من أمر نبيّ الله ﷺ عند ابتداء الله تعالى ذكره إيّاه بإكرامه بإرسال جبريل عليه»[3]. وينتهي بفصل عنوانه: «ذكر الأخبار الواردة باليوم الذي توفّي فيه رسول الله. . .»[4]. ومن البديهيّ ألاّ يكون مقصد الطبري في تاريخه التحقيق في أخبار أسباب نزول بعض الآيات، إذ أنّ تناوله لها جاء في سياق التأريخ لمختلف مراحل حياة النبيّ. والجدير بالملاحظة أنّ جلّ الآيات التي أورد

---

(1) بدت لنا العلاقة بين «أسباب النزول» و«الحديث» معقّدة جدًّا، والبحث في دواعيها ومبرّراتها ووظائفها عسيرًا لأنّ الأدوار بين العِلْمَيْن متبادلة؛ إذ يحتاج خبر سبب النزول المختلَق إلى الحديث لاكتساب صحّته التاريخيّة، وتستند الأحاديث الموضوعة إلى علم أسباب النزول لِطَمْس مظاهر الوضع فيها ولِتَلْقَى الرواج في الأوساط التي يُرَاد فيها ذيوع تلك الأحاديث.

(2) أشار CL. GILLIOT إلى أنّ تاريخ الطبري أُلِّفَ بعد تفسير «جامع البيان». انظر:
Exégèse, langue et théologie en Islam, op. cit., p.62.

(3) تاريخ الطبري، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، (د. ت.)، ج: II، ص: 298.

(4) المصدر نفسه، ج: III، ص: 203.

المؤلّف أسباب نزولها تعلّق بمبحث المغازي. ومن أكثر الرواة الذين استند إليهم الطبري في ما يهمّنا من تاريخه نذكر خاصّة محمّد بن إسحاق في سيرته[1]، والواقدي في مغازيه[2]. ونظرًا إلى طبيعة مشاغل الطبري في تاريخه، فإنّ عدد الآيات التي أثبتَ أسباب نزولها كان محدودًا.

VI ـ مصنّفات علوم القرآن:

إنّ ما وُضِعَ قديمًا من مصنّفات جامعة لعلوم القرآن هي من الوفرة والكثرة ما لا يخفى على العيان[3]. إلاّ أنّ هذا التعدّد لا يعكس دائمًا تغيّرًا في النظرة إلى مباحث علوم القرآن أو تطوّرًا مطّردًا في مناحي التفكير من ناحية ومناهج المقاربة من ناحية أخرى. ولذلك اكتفينا بأنموذجيْن جامعيْن لعلوم القرآن هما **«البرهان»** للزركشي و**«الإتقان»** للسيوطي.

1 ـ **«البرهان في علوم القرآن»** للزركشي:

إنّ في «البرهان» فصولاً لها مدخل في بحثنا نوردها مرتّبة بحسب أهمّيتها في عملنا ودرجة التعويل عليها:

ـ النوع الأوّل: معرفة سبب النزول[4].

---

(1) انظر: **المصدر نفسه**، ج: II، ص: 448 وص: 483 وص ص: 528 ـ 529...

(2) انظر: **المصدر نفسه**، ج: II، ص: 480 وص ص: 556 ـ 558...

(3) من هذه المؤلّفات ما عبث به الزمان ومنها ما لا يزال مخطوطًا في مختلف مكتبات العالم ومنها ما هو مطبوع، ومن ذلك كلّه نذكر النماذج التالية:

ـ محمّد بن المرزبان (تـ. 309هـ) **«كتاب الحاوي في علوم القرآن»** (27 جزءًا)، وهو من الكتب المفقودة. انظر: ابن النديم، **الفهرست**، م.م.، طبعة بيروت، ص: 241.

ـ علي بن إبراهيم الحوفي (تـ. 430هـ) **«البرهان في علوم القرآن»** (30 مجلّدًا بقي منها 15 مجلّدًا غير متتالية)، وهو من المؤلّفات المخطوطة (دار الكتب بالقاهرة).

ـ أبو الحسن علي السخاوي (تـ. 643هـ) **«جُمّالُ القُرّاء وكمال الإقراء»**، تحقيق: علي حسين البوّاب، طبعة أولى، مكّة، 1987 (جزءان).

(4) **البرهان**، ج: I، ص ص: 22 ـ 34.

- النوع الرابع والثلاثون: معرفة ناسخه ومنسوخه[1].
- النوع الحادي والأربعون: معرفة تفسيره[2].
- النوع الثالث عشر: في بيان جمعه ومَن حَفِظَهُ من الصحابة[3].
- النوع الثاني عشر: في كيفيّة إنزاله[4].
- النوع الثالث والعشرون: معرفة توجيه القراءات[5].
- النوع الرابع عشر: معرفة تقسيمه بحسب سوره وترتيب السور والآيات وعددها[6].

وتظهر من التبويب الذي اعتمده الزركشي في دراسة مسائل علوم القرآن الرتبة المتقدّمة التي احتلّتها أسباب النزول علمًا من علوم القرآن. فهو يأتي على رأس الأنواع السبعة والأربعين التي يشتمل عليها «**البرهان**» لكأنّ كلّ من يروم التمكّن من علوم القرآن محتاج بدءًا إلى الإلمام بأسباب النزول[7]. وقد تطرّق المؤلّف، في الفصل الذي عقده لأسباب النزول، إلى المواضيع التالية:

- أشهر المؤلّفين في هذا العلم.
- الفوائد الستّ التي يحقّقها علم أسباب النزول.
- النزول المكرّر.
- خصوص السبب وعموم الصيغة.
- تقدّم نزول الآية على ما فيها من حكم.

---

(1) المصدر نفسه، ج: II، ص ص: 28 ـ 44.
(2) المصدر نفسه، ج: II، ص ص: 146 ـ 216.
(3) المصدر نفسه، ج: I ص ص: 233 ـ 243.
(4) المصدر نفسه، ج: I ص ص: 228 ـ 232.
(5) المصدر نفسه، ج: I ص ص: 338 ـ 375.
(6) المصدر نفسه، ج: I ص ص: 244 ـ 272.
(7) راجع في ذلك دراسة أندرو ريبن A. RIPPIN بعنوان:
Al-Zarkaši and Al-Suyuti on the function of the «Occasion of revelation» material, in: ***Islamic Culture***, vol. 59, July 1985, pp. 243-258.

2 ـ «الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي:

إنّ كتاب **«الإتقان»** أنموذج من التآليف المدرسيّة التي شاعت على نطاق واسع، وخاصّة في القرن التاسع الهجريّ. ومن المعروف أنّ السيوطي ألّف كتابه بعد «البرهان» للزركشي. وجاء التشابه بين الكتابيْن واضحًا محتوًى ومنهجًا في التأليف. فقد نقل السيوطي من **«البرهان»** عديد الموادّ وتوسّع في بعضها[1]. وبعد أن كانت علوم القرآن سبعة وأربعين نوعًا مع الزركشي أصبحت ثمانين نوعًا مع السيوطي. ومأتى أهمّية **«الإتقان»** أنّه يلخّص ما أوصل إليه النظر في علوم القرآن طيلة تسعة قرون[2]. ومن أبرز ما نبّه إليه السيوطي في مستهلّ كتابه هو أنّ **«الإتقان»** برمّته مقدّمة لتفسير قرآنيّ عنوانه «مجمع البحريْن ومطلع البَدْرَيْن»[3].

وتعنينا من كتاب **«الإتقان»** فصول عديدة أهمّها الأنواع التالية:

- النوع التاسع: أسباب النزول[4].
- النوع العاشر: ما نزل على لسان بعض الصحابة[5].
- النوع الحادي عشر: ما تكرّر نزوله[6].

---

(1) قال السيوطي: «بلغني أنّ الشيخ الإمام بدر الدين محمّد بن عبد الله الزركشي، أحد متأخّري أصحابنا الشافعيّين، ألّف كتاباً في ذلك حافلاً يسمّى «البرهان في علوم القرآن»، فتطلّبته [. . .] ولمّا وقفتُ على هذا الكتاب [. . .] شددتُ الحزم في إنشاء التصنيف الذي قصدته، فوضعتُ هذا الكتاب العليّ الشأن. . .». **الإتقان**، م.م.، ج: I، ص: 10 ـ 14.

(2) راجع دراسة محمّد أركون لكتاب «الإتقان» في:

Lectures du Coran, op. cit., pp. VI-XX.

(3) أنظر: **الإتقان**، م.م.، ج: I، ص: 14. ويُنْسَبُ إلى السيوطي تفسير قرآنيّ منشور ضمن مُصَنَّف بعنوان «**تفسير الجلالين**»، وهو يضمّ إلى جانب كتاب السيوطي تفسيراً لجلال الدين المَحَلِّي (تـ. 864هـ).

(4) **الإتقان**، م.م.، ج: I، ص ص: 82 ـ 98.

(5) **المصدر نفسه**، ج: I، ص ص: 99 ـ 101.

(6) **المصدر نفسه**، ج: I، ص ص: 102 ـ 103.

- النوع الرابع عشر: ما نزل مشيّعًا وما نزل مفردًا[1].
- النوع الثامن عشر: في جمعه وترتيبه[2].
- النوع الخامس والأربعون: في خاصّه وعامّه[3].
- النوع السابع والأربعون: في ناسخه ومنسوخه[4].
- النوع الحادي والسبعون: في أسماء من نزل فيهم القرآن[5].
- النوع السابع والسبعون: في معرفة تأويله وتفسيره[6].
- النوع الثمانون: في طبقات المفسّرين[7].

ومن البديهيّ أن تتفاوت استفادتنا من هذه الأنواع من نوع إلى آخر بحسب أهمّية المشاغل المرتبطة بأسباب النزول. وفي ما يخصّ الفصل المتعلّق بهذا العلم، فإنّ السيوطي أشار فيه إلى المؤلّفات المعروفة في هذا الباب وعيّن أهمّ فوائد معرفة أسباب نزول الآيات، وتناول مسألة «عموم اللفظ وخصوص السبب» وبيَّن أخيرًا الحلول التي ينبغي التماسها في حال تعدّد الأسباب مع أنّ النازل واحد. وكان المؤلّف، خلال ذلك كلّه، معتنيًا بإيراد نماذج من أسباب نزول الآيات موافقة للمباحث التي عالجها في هذا الفصل.

لقد حاولنا في هذا الفصل التعريف بنصوص مدوّنتنا وتعيين حظّ أسباب النزول فيها. ولعلّ أهمّ نتيجة نخلص إليها بعد هذا العَرض أنّ عدد الآيات التي لها أسباب نزول يمثّل نسبة ضعيفة مقارنة بمجموع آيات المصحف. وهذا ما

---

(1) المصدر نفسه، ج: I، ص ص: 109 ـ 111.
(2) المصدر نفسه، ج: I، ص ص: 164 ـ 183.
(3) المصدر نفسه، ج: III، ص ص: 43 ـ 51.
(4) المصدر نفسه، ج: III، ص ص: 59 ـ 77.
(5) المصدر نفسه، ج: IV، ص: 101.
(6) المصدر نفسه، ج: IV، ص ص: 167 ـ 173.
(7) المصدر نفسه، ج: IV، ص ص: 204 ـ 259.

يوضّحه الجدول التالي مقتصرين فيه على كتب التفسير المعتَمَدَة في هذا العمل وعلى بعض المؤلّفات الممحّضة لعلم أسباب النزول:

المصادر	عدد الآيات التي ذُكِرَتْ أسباب نزولها	نسبة الآيات التي لها أسباب نزول اعتبارًا لمجموع آيات المصحف (= 6236 آية)
تفسير الطبري	564	٪9,04
تفسير الطبرسي	434	٪6,95
تفسير الرازي	450	٪7,21
تفسير القرطبي	498	٪7,98
«أسباب» الواحدي	629	٪10,08
«لباب» السيوطي	857	٪13,74

ما يلاحظ بالنسبة إلى كتب التفسير هو تقارب نِسَب مجموع الآيات التي رويت في شأنها أسباب نزول. وقد استأثر تفسير الطبري بأعلى نسبة مقارنة بتفاسير الطبرسي والرازي والقرطبي. والظاهر أنّ المفسّرين الذين جاؤوا بعد الطبري قد تخلّوا عن أخبار عديدة رأوها غير معبّرة حقيقةً عن أسباب نزول عدد من الآيات. ولذلك فإنّ إسقاط تلك الأخبار لا يتعارض في تقديرهم مع ما رامُوه من معانٍ قرآنيّة مُوفية بمُرَاد الله من تنزيله.

ولكن ما يحيّر فعلاً أنّ عدد الآيات التي لها أسباب نزول ازداد مع الواحدي في القرن الخامس الهجريّ وتعاظم مع السيوطي في القرن التاسع الهجريّ. ولنا أن نسأل عن دواعي هذا الازدياد: هل يُفَسَّرُ بجهل الطبري بأسباب نزول بعض الآيات أم بتعمّده إهمالها في تصنيف تفسيره؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، هل نُعَلِّلُ ذلك الازدياد بتسلّل أخبار موضوعة إلى علم أسباب النزول منذ القرن الرابع الهجريّ؟

إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة تقتضي منّا الجمع بين الاحتمالَيْن السابقَيْن. وعلّة ذلك أنّ الطبري لم يرجع مثلاً في كامل تفسيره إلى التفسير المنسوب إلى

محمّد بن السائب الكلبيّ (تـ. 146هـ)، بينما مثّل هذا الكتاب مصدرًا مهمًّا من مصادر الواحدي في مصنَّفه «**أسباب النزول**». وفضلاً عن ذلك، فإنّ تطوّر اتّجاهات التفسير من جهة وتغلغل المذهبيّة في صلب العلوم الإسلاميّة من جهة أخرى ساعدَا على اختلاق أسباب نزول اتُّخِذَتْ أداةً من أدوات توجيه دلالات نصّ المصحف توجيهًا معيّنًا لا يلتفت إلى مقاصد ذلك النصّ، بل يلبّي مطالب الفئات التي تتنازع حقّ التأويل في الثقافة العربيّة الإسلامية قديمًا. ولذلك أثبتَ السيوطي في كتابه «**لباب النقول**» أسباب نزول آيات لم يعتدَّ بها سابقوه من المفسّرين وعلماء القرآن أو لم يكن لهم بها عِلْمٌ وذلك إلى القرن السابع الهجريّ على أدنى تقدير[1]. فالسيوطي هو الوحيد من أصحاب مدوّنتنا النصّيّة من ذكر مثلاً أسباب نزول الآية السادسة من سورة **الأعلى** 87 والآية 17 من سورة **الغاشية** 88 والآية 27 من سورة **الفجر** 89 والآية السادسة من سورة **الشرح** 94، الخ[2].

والحاصل ممّا تقدّم أنّ القدامى كانوا مدركين تمام الإدراك أنّ **علم أسباب النزول لا يتعلّق بآيات المصحف كلّها**، بل بعدد محدود منها لا يتجاوز في أقصى الحالات 14٪[3]. ولم يجدوا في ذلك حرجًا بما أنّ أغلب الآيات نزلت في نظرهم ابتداءً.

---

(1) أشرنا إلى هذا التاريخ باعتبار أنّ قسمًا من أخبار أسباب النزول ممّا ذكره السيوطي قد وَرَدَ في تفسير ابن كثير (تـ. 774هـ).

(2) انظر: **لباب النقول**، م.م.، ص ص: 477-485.

(3) على خلاف ذلك فإنّ الدارسين العرب المحدثين يدافعون عن نظريّة ليس لها أساس معرفيّ في الفكر الإسلاميّ القديم، تتمثّل في قولهم بأنّ آيات المصحف كلّها لها أسباب نزول. ومن بين الذين تبنّوا هذه الموقف نذكر خاصّة:

ـ حسن حنفي، **الوحي والواقع**، م.م.، ص: 135.

ـ وهبة الزحيلي، **التفسير الوجيز ومعجم معاني القرآن العزيز**، طبعة ثانية، دار الفكر، دمشق، 1997.

ـ الصادق بلعيد، **القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام**، طبعة أولى، مركز النشر الجامعيّ، تونس، 1999.

خاتمة الباب الأوّل

لقد كان قصدنا في هذا الباب التعريف بعلم أسباب النزول منزلةً ونشأةً ومدوّنةً. ولذلك رتّبناه على ثلاثة فصول، كان مدار الأوّل منه الوقوف على حظّ أسباب النزول علمًا من علوم القرآن في الدراسات الحديثة. ففي مجال الأعمال العربيّة ميّزنا بين موقفيْن متقابليْن هما:

- موقف تمجيديّ اكتفى أصحابه باجترار ما انتهى إليه القدامى من نتائج في هذا العلم، وهو ما يفسّر انعدام الحسّ النقديّ في تلك الأعمال انعدامًا كلّيًّا.

- وموقف نقديّ استرشد ممثّلوه بالمكاسب المعرفيّة والمنهجيّة المستفادة من العلوم الإنسانيّة وعلوم اللسان والأنتروبولوجيا في معالجة جوانب من قضايا أسباب النزول. وأتاح لهم البحث النقديّ تقويم جهود علماء القرآن والمفسّرين في هذا الباب والعمل على تجاوزها من أجل صوْغ رؤية جديدة لهذا العلم.

أمّا الدراسات الاستشراقيّة، فإنّها قامت على منهجيْن مختلفيْن هما المنهج الوضعيّ الذي تبيّنّا قصوره في تدبّر المفاهيم المحوريّة المؤسّسة للرسالة المحمّديّة مثل الوحي والنبوّة والقرآن. ثمّ المنهج الفيلولوجيّ الذي كَلِفَ

أصحابه بتتبّع تاريخ المصحف والمراحل الكبرى للوحي. . . وهذا ما أوصلهم ـ رغم بعض المآخذ ـ إلى نتائج في البحث جديرة بالاهتمام.

ودرسنا في الفصل الثاني تاريخ علم أسباب النزول من خلال محاور ثلاثة متكاملة. ففي الأوّل رصدنا أهمّ عوامل تكوّن هذا العلم وتشكّله: هي العامل الثقافيّ (دور القصّاص في الاهتمام بأسباب نزول بعض الآيات المتّصلة بالسيرة النبويّة والمغازي) والعامل المعرفيّ (معرفة تاريخ نزول آي القرآن والخوض في الأحكام الناسخة والمنسوخة) والعامل الإيديولوجيّ (تنازع المذاهب في تأويل النصّ الدينيّ تعويلاً على أسباب النزول). أمّا المحور الثاني، فتتبّعنا فيه مسار علم أسباب النزول وعيّنّا مراحله التاريخيّة من خلال ثلاثة أطوار: عرّفنا أوّلاً بالتناول الجزئيّ لأسباب نزول بعض الآيات في سياق ثقافيّ سادت فيه الرواية الشفويّة، ثمّ وضحّنا ثانيًا اندراج هذا العلم في التفسير القرآنيّ وتبلور مفهومه الاصطلاحيّ، وبيّنّا ثالثًا استقلال العلم بذاته استقلالاً شكليًّا بدءًا من القرن الخامس الهجريّ. وقدّمنا في المحور الأخير من هذا الفصل قائمة في أهمّ المؤلّفات القديمة في علم أسباب النزول المفقودة منها أو المخطوطة.

أمّا الفصل الثالث فقد عرّفنا فيه بمدوّنة البحث ونبّهنا إلى مواطن الاهتمام فيها. وحَرصنا، أكثر ما حرصنا، على أن تكون نصوص هذه المدوّنة جامعة بين تعدّد مشاغل أصحابها من ناحية ومُمَثّلة لأهمّ ما كُتِبَ في علم أسباب النزول قديمًا من ناحية أخرى. ولذلك نظرنا في نماذج من كتب التفسير والسيرة النبويّة والحديث والتاريخ وعلوم القرآن، فضلاً عن بعض المؤلّفات الخاصّة بعلم أسباب النزول.

ونعتقد أنّ ما أثرناه من مسائل في فصول هذا الباب حقّق لنا جملة من الأهداف أهمّها التعرّف إلى ما اصطنعه الدارسون المحدثون من مناهج وما حقّقوه من نتائج في مقاربتهم علم أسباب النزول. وكان ذلك كلّه من الدواعي الأساسيّة التي حملتْنا على الخوض في قضايا هذا العلم، ثمّ بيّنّا أبرز الظواهر

الثقافيّة والمعرفيّة المتخفّية وراء تاريخه وبرّرنا أخيرًا اختيارنا للمدوّنة النصّيّة. ومن ثَمّ نكون ـ فيما نقدّر ـ قد هيّأنا لعملنا الأسس المنهجيّة والمعرفيّة التي يقوم عليها عسى أن نُبَاشر في القسم الموالي عمليًّا أخبار أسباب النزول ناظرين في رواتها ومتفحّصين متونها ومرجعها.

الباب الثاني

أخبار أسباب النزول: بنيتها وصناعتها

الفصل الأوّل

أهمّ رواة أخبار أسباب النزول

لقد ورد القسم الأوفر من أخبار أسباب النزول على ألسنة رواة معروفين، تردّدت أسماؤهم في مصادر مدوّنتنا النصّيّة تردّدًا لافتًا للانتباه. ولذلك حمَّلهم الوجدان الإسلاميّ مسؤوليّة معرفة الظروف التاريخيّة للوحي من ناحية والإلمام بالأسباب المباشرة لنزول آيات القرآن من ناحية أخرى. ورأينا تصنيف الرواة إلى ثلاث مراتب هي مرتبة الصحابة ثمّ مرتبة التابعين وأخيرًا رواة من غير هؤلاء وأولئك. ورأينا دراسة نماذج من الرواة نحصي الأخبار التي أُسْنِدَتْ إليهم ونقيّم بعدئذ دورهم في رواية أخبار أسباب النزول.

I ـ الرواة من الصحابة:

اتّسم تعريف القدامى للصحابيّ عند أهل السنّة بكثير من الاتساع والمرونة، إذ «المعروف من طريقة أهل الحديث أنّ كلّ مسلم رأى رسول الله ﷺ فهو من الصحابة»[1]. فتوفّر شرط رؤية النبيّ، ولو مرّة واحدة، كافٍ كي يُعَدَّ الشخص الذي رآه صحابيًّا[2]. بل إنّ مِن مصنّفي طبقات الصحابة مَن

(1) ابن الصلاح الشهرزوري، علوم الحديث (المعروف بمقدّمة ابن الصلاح)، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق، 1986، ص: 293.

(2) انظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م.م.، ص: 181.

أسقط شرط الرؤية. واعتُبِرَ صحابيًّا «مَن كان في زمن النبيّ ﷺ ولم يَرَهُ ولم يصحبه ساعة من نهار»[1]. ولذلك لم يَلْقَ تعريف سعيد بن المسيّب (تـ. 93هـ) للصحابيّ أيّ حظّ من الانتشار لأنّ العمل به يُخْرج كمًّا هائلاً ممَّن عَدَّهُم الضمير الإسلاميّ من الصحابة وربّما من أكابرهم؛ إذ لا يُعَدُّ صحابيًّا في نظره «إلاّ مَن أقام مع رسول الله ﷺ سنة أو سنتين، وغزا معه غزوة أو غزوتين»[2].

وأهمّ ما ترتّب على تعريف القدامى للصحابة هو تضخّم عددهم إلى حدّ أَرْبَى على مائة وأربعة عشر ألفًا (114000) صحابيًّا في قول أبي زرعة الرازي (تـ. 375هـ)[3]. ويجعلون آخر من مات من الصحابة أبا الطفيْل عامر بن واثلة (تـ. 100هـ)، أي إنّه عاش حوالي تسعين سنة بعد وفاة الرسول[4].

ولا مناص لنا من التذكير بأنّ المكانة الأثيرة التي تبوّأها الصحابة في الوجدان الإسلاميّ قد تأسّست على التدريج بدءًا من النصف الثاني من القرن الأوّل الهجريّ. وساهم المفسّرون ومؤسّسو المذاهب الفقهيّة في ترسيخ تصوّر تمجيديّ في شأن الصحابة[5]. فأسْنِدَتْ إليهم من الخصال والصفات المحمودة ما لم يُسْنَد إلى غيرهم ممّن جاء بعدهم. وقُوبِلَتْ أقوالهم واجتهاداتهم بإطلاق. وهذا ما جعل «الأمّة مجمعة على تعديل جميع الصحابة ومن لاَبَسَ الفتن منهم. فكذلك بإجماع الذين يعتدّ بهم في الإجماع، إحسانًا للظنّ بهم ونظرًا إلى ما

---

(1) أورده ابن الأثير (تـ. 630هـ) في أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: محمّد إبراهيم البنّا وآخرين، طبعة أولى، دار الشعب بالقاهرة، 1970، ج: I، ص: 13. والملاحظ أنّ المؤلّف اعترض على هذا التعريف للصحابيّ.

(2) تفسير القرطبي، م.م.، ج: VIII، ص: 151. وانظر أيضًا مقدّمة ابن الصلاح، م.م.، ص: 293.

(3) انظر: مقدّمة ابن الصلاح، م.م.، ص: 298.

(4) انظر: المصدر نفسه، ص: 300. وتذكر كتب التراجم أنّ عامراً بن واثلة وُلِدَ في السنة الثالثة قبل الهجرة. ولم يدرك من حياة النبيّ إلاّ ثماني سنوات. ولم تكن إقامته إلاّ بالكوفة ثمّ بمكّة. انظر: ابن الأثير، أسد الغابة، م.م.، ج: III، ص: 145. (ترجمة رقم: 2745).

(5) انظر فصل «أصحاب النبيّ» بقلم ليندا كارن LINDA L. KERN في:
Encyclopedia of the Qur'an, Brill 2001, Vol. I, pp. 386-390.

تمهّد لهم من المآثر، وكأنّ الله سبحانه وتعالى أتاحَ الإجماعَ على ذلك لكونهم نقلة الشريعة...»[1]. وقد اعتُبِرَ الاقتداء بسيرتهم فرضًا إلهيًّا. فـ«قد أوجب الله سبحانه علينا أن نتّبع الصحابة بإحسان وأن نقابلهم بتوقير وإذعان»[2].

وبناء على ما تقدّم لم يعترض علماء الحديث على مرويّات الصحابة، بما فيها الأحاديث المرسلة «مثل ما يرويه ابن عبّاس وغيره من أحداث الصحابة عن رسول الله ﷺ ولم يسمعوه منه لأنّ ذلك في حكم الموصول المسند لأنّ روايتهم عن الصحابة»[3]. بينما رُمِيَت مراسيل غير الصحابة بالضعف ولم يُحْتَجَّ بها باستثناء عدد قليل من مراسيل كبار التابعين[4]. والذي وقر في الأذهان أنّ حكم مرويّات الصحابة لأسباب النزول حكم المرفوع إلى الرسول. وهذا ما يجلوه قول ابن الصلاح: «ما قيل مِن أنّ تفسير الصحابيّ حديث مسند، فإنّما ذلك في تفسير يتعلّق بسبب نزول آية يُخْبِرُ به الصحابيّ أو نحو ذلك...»[5]. وكانت حجّة القدامى في تعليل ذاك الاستثناء الذي خصّوا به روايات الصحابة لأسباب النزول أنّهم عاشوا في زمن متميّز فيه «شاهدوا التنزيل وحضروا التأويل» على حدّ عبارة الشافعي[6]. وحتّى نتعرّف عن قرب إلى الدور الذي قام به الصحابة في رواية أخبار أسباب النزول رأينا اختيار النماذج التالية:

- **عبد الله بن عبّاس (تـ. 68هـ)**

إنّ أهمّ ما يذكر في سيرة ابن عبّاس أنّه ولد في السنة الثالثة قبل الهجرة بشعب بني هاشم بمكّة. وفضلاً عن اهتمامه بتفسير القرآن كانت له مشاركة في

---

(1) مقدّمة ابن الصلاح، م.م.، ص: 295.
(2) مؤلّف مجهول، مقدّمة كتاب المباني في نظم المعاني، ضمن «مقدّمتان في علوم القرآن»، تحقيق: آرثر جفري، طبعة ثانية، القاهرة، 1972، ص: 61.
(3) مقدّمة ابن الصلاح، م.م.، ص: 56.
(4) انظر: المصدر نفسه، ص ص: 53-54.
(5) المصدر نفسه، ص: 50.
(6) تفسير الرازي، م.م.، ج: XII، ص: 92. وانظر أيضًا مقدّمة كتاب المباني، م.م.، ص: 50.

بعض الحملات العسكريّة إلى مصر وإفريقيّة وجرجان وغيرها. وعُيِّنَ سنة 36هـ واليًا على البصرة. وحين استقال من منصبه بعد توتّر علاقته بعليّ بن أبي طالب استولى على رصيد بيت مال المسلمين وأقام بالحجاز ثمّ بالطائف حيث توفّي[1]. وتُنْسَبُ إلى ابن عبّاس مؤلّفات عديدة منها تفسيره للقرآن وكتاب «اللغات في القرآن»[2] و«غريب القرآن»[3] و«مسائل نافع بن الأزرق»[4]. وانتهى بعض الدارسين إلى أنّ هذه الكتب الثلاثة الأخيرة نُسِبَتْ إلى ابن عبّاس في وقت متأخّر[5]. وإذا غضضنا النظر، مؤقّتا، عن دور ابن عبّاس في تاريخ التفسير القرآنيّ، فإنّ للرجل حضورًا بارزًا في رواية أخبار أسباب النزول. وهذا ما يوضّحه الجدول التالي:

	عدد الآيات التي روى ابن عبّاس أسباب نزولها	نسبة مساهمة ابن عبّاس اعتبارًا للآيات التي لها أسباب نزول حسب المصدر الموافق.
تفسير الطبري	181	32٪
تفسير الطبرسي	114	26٪
تفسير الرازي	145	32٪
تفسير القرطبي	154	31٪
«أسباب» الواحدي	183	29٪
«لباب» السيوطي	429	50٪

---

(1) انظر: فصل «ابن عبّاس» بقلم L. VECCIA VAGLIERI بدائرة المعارف الإسلاميّة (بالفرنسيّة)، طبعة ثانية، ج: I، ص ص: 41 ـ 42.

(2) وصل هذا الكتاب برواية عبد الله بن الحسين بن سحنون المقرئ (تـ. 386هـ) وحقّقه صلاح الدين المنجد، طبعة أولى، القاهرة، 1946. وقد خصّ أندرو ربين RIPPIN هذا التأليف بدراسة نقديّة. انظر:

Ibn 'bbas, Al-Lughat fi'l Qur'an, in B.S.O.A.S., Vol., 44, Part. 1, 1981, pp. 15-25.

(3) أورده السيوطي في الإتقان، م.م.، ج: II، ص ص: 6 ـ 54.

(4) أورده السيوطي في الإتقان، م.م.، ج: II، ص ص: 55 ـ 88.

(5) انظر: A. RIPPIN, *Ibn 'Abbas, Al-Lughat fi'l Qur'an, op. cit.*, p. 25.

أهمّ ما يستفاد من هذا الجدول اضطلاع ابن عبّاس بالنصيب الأكبر في نقل أخبار أسباب النزول. وقد وصلت نسبة مشاركته في هذا الدور إلى 50٪ في كتاب السيوطي. وكانت هذه النسبة في حدود 30٪ في تفاسير المدوّنة وكتاب الواحدي. وإذا استحضرنا الشروط التي وضعها علماء القرآن لرواية أسباب النزول[1]، فإنّ ابن عبّاس قد أخلَّ بها نظرًا إلى أنّ مرويّات أسباب النزول التي وردت على لسانه توحي بأنّه كان شاهدًا على الظروف التاريخيّة للتنزيل في مرحلتيْه المكّيّة والمدنيّة. فعندما يروي ابن عبّاس أسباب نزول آيات عديدة من سورة **البقرة** 2 ذاكرًا فيها تفاصيل الأحداث ودقائق الأقوال والأحوال، فإنّ ذلك يستدعي معاينته للأسباب معاينةً مباشرةً. وبما أنّ جلّ آيات سورة **البقرة** 2 نزلت في السنة الثانية للهجرة، فإنّ سِنَّ ابن عبّاس وقتئذ لم تتجاوز خمس سنوات. بل إنّه روى أسباب نزول آيات مكّيّة، منها سبب نزول الآيات الأربع الأولى من سورة **الليل** 92[2]، والآية السادسة من سورة **الضحى** 93[3]، وسبب نزول الآيات الثلاث الأولى من سورة **الكوثر** 108[4]. . . ويعني ذلك كلّه أنّ ابن عبّاس ربّما لم يولد بعدُ عند نزول مثل هذه الآيات. ولذلك التمس المفسّرون وعلماء القرآن بعض الحلول لتخطّي هذه العقبة حتّى لا يُطْعَنَ في مرويّات ابن عبّاس لهذا الكمّ الهائل من أخبار أسباب النزول. ومن هذه الحلول ما قرّره صاحب «مقدّمة كتاب المباني» متحدّثًا عن تفسير القرآن: «ومنه ما يُعْرَفُ من جهة الأسباب التي أنزلت الآيات فيها والأحوال التي وُجِّهَتْ إليها. وذلك ما قد كان ابن عبّاس شاهد الكثير منها. وما لم يشاهده فقد كان يُحَدَّثُ به ليلاً ونهارًا في بيت رسول الله ﷺ وفي مجالسه **حتّى كان ذلك عنده بمنزلة المشاهِد الذي لا استرابة فيه**»[5]. ولا يخفى أنّ هذا المخرج

---

(1) انظر: الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 10.
(2) انظر: المصدر نفسه، ص ص: 477 ـ 478.
(3) انظر: المصدر نفسه، ص ص: 483 ـ 484.
(4) انظر: المصدر نفسه، ص: 494.
(5) مقدّمة كتاب المباني، م.م.، ص: 56.

لا يحُلّ الإشكال من أساسه لأنّه يصطدم بشرط معاينة التنزيل لنقل أسبابه.

ومهما يكن من أمر، فإنّ ابن عبّاس لا يمكن اعتباره شاهدًا حقيقيًّا على مرحلة الوحي مثلما يزعم الموقف السنّيّ خاصّة؛ إذ «لم تكن سِنُّهُ ـ وهو في الثانية عشرة أو نحوها عند وفاة الرسول ـ تسمح له بأن يكون صحابيًّا بالمعنى الدقيق للصحبة وشاهدًا موثوقًا به على أحداث فترة الوحي. ولكن مَن يجرِؤ في ظلّ الدولة العبّاسيّة على تكذيب «جدّ الخلفاء» وقتها أو التشكيك في سلامة رأيه، على فرض صحّة كلّ ما يُرْوَى عنه أو بعضه؟!»[1]. وممّا يعزّز وجاهة هذا الرأي أنّ ابن عبّاس لم يكن ـ ولو في مناسبة واحدة ـ طرفًا فاعلاً في أخبار أسباب النزول بخلاف غيره من كبار الصحابة الذين نزلت في شأنهم عديد الآيات مثل جابر بن عبد الله والبراء بن عازب. . . ولكن ما استقرّ في الوجدان الإسلاميّ، منذ وقت مبكّر، نقيض هذه الحقيقة التاريخيّة، فابن عبّاس على حدّ قول عبد الله بن عمر (تـ. 73هـ) «أعْلَمُ مَن بَقِيَ بما أُنْزِلَ على محمّد»[2]. بل أسّس هذا الوجدان صورة أسطوريّة عن ابن عبّاس[3]. وكانت الجماعات الإسلاميّة في مختلف المراحل التاريخيّة تعبّر عن همومها ومشاكلها بإسقاطها على هذه الشخصيّة[4]. ولعلّ من أبرز مظاهر الإسقاط إسناد القضايا التي لم يحصل حولها إجماع إلى ابن عبّاس، وهذا ما انعكس على ما يرويه من أخبار أسباب النزول؛ إذ يُسْنَدُ إليه القول ونقيضه أو القصّة وخلافها في سبب نزول

---

(1) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م.م.، ص ص: 126 ـ 127. وانظر للمؤلّف نفسه: لبنات، م.م.، ص: 176.

(2) تفسير الطبري، م.م.، ج: II، ص: 50.

(3) راجع في ذلك عملاً لكلود جيليو CL. GILLIOT بعنوان:

Portrait mythique d'Ibn 'Abbas, in: ***ARABICA***, n° 32, 1985, pp. 127-184.

وفيه درس شخصيّة ابن عبّاس تعويلاً على المقاربة الأنتروبولوجيّة وعلى المنهج السيميائيّ. واستمدّ مادّة دراسته من ترجمة ابن عبّاس الواردة في طبقات ابن سعد. وانظر صورة أخرى لابن عبّاس في المتخيّل الإسلاميّ ضمن تفسير القرطبي، م.م.، ج: VIII، ص: 63.

(4) انظر:

CL. GILLIOT, ***Portrait mythique d'Ibn 'Abbas, op. cit.***, p.178.

الآية نفسها، من قبيل الخبَرَيْن المتّصليْن بسبب نزول الآية 114 من سورة البقرة 2[1]. ولم يجد القدامى مشكلاً في ذلك، بل بحثوا له عن حَلّ تمثّل في قولهم بتعدّد الأسباب، مع أنّ النازل واحد من ناحية، وباختلاف طرق الرواية عن ابن عبّاس من ناحية أخرى.

أمّا في ما يخصّ السبيل التي بلغتنا عبرها مرويّات ابن عبّاس في أسباب النزول، فإنّها تختلف مِن مفسّر إلى آخر. من ذلك أنّ الطبري استند في أغلب الأحيان إلى روايتيْ عكرمة (تـ. 105هـ)[2] وسعيد بن جبير (تـ. 95هـ)[3]. أمّا الواحدي فإنّه اعتمد هاتين الروايتيْن[4] وتجاوزهما إلى روايتيْ أبي صالح السمّان (تـ. 101هـ)[5] ومحمّد الكلبي (تـ. 146هـ)[6]. وهما روايتان أعرض عنهما الطبري في تفسيره إعراضًا. وحينما ننظر في «لباب النقول» للسيوطي، فإنّنا نرى حضورًا مكثّفًا لروايتيْن: الرواية الأولى مستخرجة من «طريق الكلبي عن أبي صالح عن ابن عبّاس»[7]، والرواية الثاني منقولة عن «جويبر عن الضحّاك عن ابن عبّاس»[8]. ويعني ذلك كلّه أنّ روايات ابن عبّاس لأسباب النزول قد وصلتنا ـ في منطلق نقلها وتداولها ـ عبر عدد من التابعين لم يجمع المفسّرون وعلماء القرآن والحديث على ضبطهم في الرواية وعلى «أمانتهم» في النقل.

والذي نميل إليه، بعد تفحّص دور ابن عبّاس في علم أسباب النزول، أنّ

(1) انظر: الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 59.

(2) انظر: تفسير الطبري، م.م.، ج: III، ص: 535. وج: VI، ص: 171 وج: IX، ص: 236...

(3) انظر: المصدر نفسه، ج: VIII، ص: 359 وج: IX، ص: 161 وج: X، ص: 221...

(4) انظر: أسباب النزول، م.م.، الصفحات 30 و63 و102 و228... بالنسبة إلى رواية عكرمة، والصفحات 32 و85 و132 و217 و363... بالنسبة إلى رواية سعيد بن جبير.

(5) انظر: المصدر نفسه، الصفحات 26 و52 و57 و75 و95 و202...

(6) انظر: المصدر نفسه، الصفحات 27 و39 و43 و46 و80 و100 و216...

(7) انظر: لباب النقول، م.م.، الصفحات 53 و140 و178 و287 و344...

(8) انظر: المصدر نفسه، الصفحات 345 و360 و364 و369 و479...

قسمًا من الأخبار، في ما نرجّح، قد رواه فعلاً ابن عبّاس، ولكن دون أن نستطيع تحديده تحديدًا دقيقًا. أمّا القسم الأكبر من تلك الأخبار، فنزعم أنّه نُسِبَ إليه منذ عصر التابعين، وكرّست حركة التدوين في العهد العبّاسيّ تلك النسبة. وشيئًا فشيئًا وجدت تلك المرويّات ـ وما يمكن أن يضيفه كلّ جيل إليها من زيادات ـ طريقها إلى مدوّنات التفسير والحديث وعلوم القرآن عمومًا[1]. ولذلك فإنّ أخبار أسباب النزول التي يمكن الطعن في حقيقتها التاريخيّة، ممّا ورد على لسان ابن عبّاس، لا تدُلّ بالضرورة على أنّه اختلقها كلّها، وإن كنّا لا ننزّهه عن إمكان اختلاق عدد منها. وهكذا اتّخذ العلماء المسلمون من ابن عبّاس تُكَأَة لتمرير ما اصطنعوه من أخبار أسباب النزول مُضْفِين عليها شرعيّة معرفيّة وتاريخيّة في الوقت نفسه[2].

- **عبد الله بن مسعود (تـ. 32هـ):**

يُعْتَبَر ابن مسعود من كبار الصحابة. فهو من الأوائل الذين أسلموا وشاركوا في تأسيس الدين وقيام الدعوة. وقد روى عنه خلق من الصحابة والتابعين[3]. وعُدَّ من روّاد مدرسة الكوفة في الحديث. وفضلاً عن ذلك كانت له آراء في القراءات جديرة بالاهتمام تضمّنها مصحفه الخاصّ. وغلبت على نشاطه التفسيريّ نزعة خفيّة إلى مناصرة الشيعة[4].

---

(1) لاحظ بعض الدارسين المعاصرين أنّه لا يمكن أن يكون ابن عبّاس صاحب المرويّات كلّها المنسوبة إليه في التفسير والحديث والسيرة. . . وذلك بالرجوع إلى المكوّنات الاجتماعيّة والمعطيات الثقافيّة في القرن الأوّل الهجريّ. راجع:

R. G. KHOURY, ***Pour une nouvelle compréhension de la transmission des textes***, in: Arabica, Tome, 34, Juillet 1987, p.195.

(2) تقول جاكلين شابّي:

«Les personnages ont valeur beaucoup trop symbolique pour être historiquement croyables dans le rôle qu'on leur fait jouer», ***Le Seigneur des tribus, op. cit.***, p349.

(3) انظر: أسد الغابة، م.م.، ج: III، ص: 386.

(4) انظر: فصل «ابن مسعود» بقلم J. C. VADET بدائرة المعارف الإسلاميّة (بالفرنسيّة)، طبعة ثانية، ج: III، ص: 899.

وفي ما يخصّ عدد الآيات التي روى ابن مسعود أسباب نزولها، فإنّها أربت على عشرين آية في تفسير الطبري، بينما لم يرو ابن مسعود في كتاب الواحدي إلاّ أسباب نزول سبع آيات فقط. بل اقتصر الطبرسي على إثبات أسباب نزول أربع آيات منسوبة إلى ابن مسعود. وتبيّن هذه النماذج ضعف اهتمامه بنقل أسباب نزول الآيات على الرغم من أنّه كان شاهدًا على الوحي المحمّديّ في مرحلتيْه المكّيّة والمدنيّة. وإذا تفحّصنا هذه الروايات القليلة المنسوبة إليه، اتّضح لنا أنّ جلّها متعلّق بالآيات المكّيّة، مثل سبب نزول الآية 114 من سورة هود 11[1] والآية 67 من سورة الزمر 39[2] والآية 22 من سورة فُصِّلَتْ 41[3] والآية الأولى من سورة القمر 54[4].

● عائشة (تـ. 58هـ):

لقد نُسِبَ إلى عائشة بنت أبي بكر أكثر من 1200 حديث لم يحتفظ منها البخاري ومسلم إلاّ بثلاثمائة[5]. ويبدو أنّ سنّها لمّا توفّي الرسول لم يتجاوز الثماني عشرة سنة[6]. ولذلك قالت عن نفسها عند نزول الآية 11 من سورة النور 24 بالمدينة: «... وأنا جارية حديثة السنّ لا أقرأ كثيرًا من القرآن»[7].

---

(1) انظر: الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 272.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص: 386.

(3) انظر: تفسير الطبري، م.م.، ج: XI، ص: 101.

(4) انظر: تفسير الطبرسي، م.م.، ج: IX، ص: 238.

(5) انظر: فصل «عائشة» بقلم W. MONTGOMERY WATT بدائرة المعارف الإسلاميّة (بالفرنسيّة)، طبعة ثانية، ج: I، ص: 318. وراجع أيضًا فصل «عائشة بنت أبي بكر» بقلم DENISE A. SPELLBERG في:
Encyclopaedia of the Qur'an, op. cit., Vol. 1, pp. 55-60.

(6) انظر: ابن الأثير، أسد الغابة، م.م.، ج: VII، ص: 192.

(7) تفسير الطبري، م.م.، ج: IX، ص: 280. وممّا قالته أيضًا: «ولقد نزل على محمّد ﷺ وإنّي لجارية بمكّة ألعب ﴿وَالسَّاعَةُ أَدْهَىٰ وَأَمَرُّ﴾ [القمر 54/ 46] وما نزلت سورة البقرة إلاّ وأنا عنده». مقدّمة كتاب المباني، م.م.، ص: 34. وقالت كذلك: «... فعجبتُ من حداثة سنّي أنّ رسول الله ﷺ قُبِضَ في حجري»، طبقات ابن سعد، م.م.، ج: I، ص: 531.

وقد روت عائشة أسباب نزول 32 آية في «لباب» السيوطي و19 آية في كتاب الواحدي و16 آية في تفسيري الطبرسي والقرطبي و12 آية في تفسير الطبري.

وكانت عائشة مشاركة في أسباب نزول بعض الآيات وردت على لسانها. من ذلك سبب نزول الآية 43 من سورة **النساء** 4[1]، والآية 67 من سورة **المائدة** 5[2]، والآية 51 من سورة **الأحزاب** 33[3]. ولئن كنّا نرى عائشة ـ وهي في العاشرة من عمرها عند نزول سورة **البقرة** 2 ـ غير مؤهّلة لمعاينة الظروف التاريخيّة المباشرة لنزول عدد من آيات هذه السورة[4]، فإنّه نُسِبَتْ إليها أخبار مبيّنة لأسباب نزول آيات مكّيّة مثل الآيتين الأولى والثانية من سورة **عبس** 80 من جهة[5]، ونزول المعوّذتيْن من جهة أخرى[6]، والحال أنّ صلتها، وقتئذ، بمحمّد معدومة.

● **أبو هريرة (تـ. 59هـ):**

تشير كتب التراجم إلى أنّ أبا هريرة أسلم في السنة الرابعة بعد الهجرة[7]. وقد كان من «أهل الصفّة»[8]. ومأتي شهرته كثرة ما رواه من أحاديث نبويّة. ولئن ناهز ما جاء على لسانه من أحاديث 450 حديثًا في صحيح البخاري، فإنّه تجاوز الخمسة آلاف (5000) في مسند بقيّ بن مخلد (تـ. 296هـ)[9]، «رغم أنّه لم يصحب النبيّ سوى بضعة أشهر، وما

---

(1) انظر: الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 158.
(2) أنظر: المصدر نفسه، ص ص: 204 ـ 205.
(3) انظر: تفسير القرطبي، م.م.، ج: XIV، ص ص: 138 ـ 139.
(4) انظر: الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 48 و65 و82...
(5) انظر: السيوطي، لباب النقول، م.م.، ص: 473.
(6) انظر: الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص ص: 503 ـ 504.
(7) راجع: ابن الأثير، أسد الغابة، م.م.، ج: VI، ص: 320.
(8) يقول عنهم القرطبي: «كانوا نحوًا من أربعمائة رجل. وذلك أنّهم كانوا يقدمون فقراء على رسول الله ﷺ وما لهم أهل ولا مال. فَبُنِيَتْ لهم صُفّة في مسجد رسول الله ﷺ. فقيل لهم: أهل الصفّة»، تفسير القرطبي، م.م.، ج: III، ص: 220.
(9) انظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، طبعة أولى، الدار التونسيّة للنشر، 1990، ص: 102.

كانت سيرته، زمن معاوية بالخصوص، رمزًا للاستقامة»[1].

وإذا كان حضور أبي هريرة بارزًا في رواية الحديث، فإنّ الأمر لم يكن كذلك في رواية أخبار أسباب النزول. ذلك أنّ أقصى ما رواه من أسباب نزول كان في حدود 44 آية في كتاب «اللباب» للسيوطي. ولم ينقل كلّ من الطبري والواحدي والقرطبي أكثر من أسباب نزول عشر آيات. بل لم يتعدّ ما رواه أبو هريرة أسباب نزول ثلاث آيات في تفسيريْ الطبرسي والرازي. ولذلك كان دور أبي هريرة باهتًا في نقل أخبار أسباب النزول رغم ما بيّنّاه سابقًا من تلازم مُهِمّ بين الحديث النبويّ وعلم أسباب النزول. والغريب حقًّا أن تأتيَ على لسان أبي هريرة أسباب نزول آيات مكّيّة من قبيل سبب نزول الآية الثانية من سورة «**المؤمنون**» 23[2]، والآية 56 من سورة **القصص** 28[3]، والآيات 6 ـ 19 من سورة **العلق** 96[4]. والمؤكّد أنّ أبا هريرة حين نزلت هذه الآيات لم يكن على دين الإسلام!!.

● **البراء بن عازب (ت. 71هـ):**

لا تمدّنا كتب التراجم والطبقات بمعلومات عن سنّ البراء بن عازب الأنصاريّ عند وفاة الرسول. وكلّ ما نعرفه أنّ محمّدًا ردّه عن المشاركة في وقعة بدر لصغر سنّه[5]. ثمّ كانت له مشاركة في حركة الفتوح. وبلغ عدد الأحاديث التي رواها في صحيحيْ البخاري ومسلم حواليْ ثلاثمائة حديث. ولكن لا وجه للمقارنة بين هذا العدد وما رواه البراء من أسباب نزول بعض الآيات. من ذلك أنّه لم يَرْوِ في كتاب الواحدي إلاّ أسباب نزول ثماني آيات. ونزل هذا العدد إلى حدود ثلاث آيات في تفاسير كلّ من الطبرسي والرازي

---

(1) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م.م.، ص: 126.

(2) انظر: الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 322.

(3) انظر: **تفسير الطبري**، م.م.، ج: I، ص: 87.

(4) انظر: السيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص: 486.

(5) راجع: ابن الأثير، **أسد الغابة**، م.م.، ج: I، ص: 205.

والقرطبي. والملاحظ أنّ أغلب تلك الأسباب ـ على قلّتها ـ قد استخرجها علماء القرآن من صحيح البخاري. وحسبنا شاهدًا على ذلك أسباب نزول الآيات 143 و144 و149 من سورة البقرة 2[1].

● جابر بن عبد الله (ت. 74هـ):

كانت سنّ جابر بن عبد الله الخَزْرَجي عند وفاة الرسول حوالي ثلاثين سنة. وقد عُرِفَ عند القدامى بأمريْن هما كثرة روايته للحديث من ناحية وعدم مناصرته لعثمان بن عفّان (تـ. 35هـ) من ناحية أخرى. وهذا ما حمل الحجّاج بن يوسف (تـ. 95هـ) على خَتْم يد جابر حتّى ينفر منه الناس ولا يسمعون حديثه[2].

أمّا ما يخصّ الآيات التي نقل جابر بن عبد الله أسباب نزولها، فهي في حدود ثلاث عشرة آية في تفسير الطبري وثماني عشرة آية في كتاب الواحدي. وبلغت اثنتين وعشرين آية لدى السيوطي في «لباب النقول». بينما اكتفى الرازي بإيراد أسباب نزول خمس آيات قالها جابر. وعلى العموم تبقى نسبة مشاركته في نقل أخبار أسباب النزول ضعيفة. وما تحسن الإشارة إليه أنّ جابرًا كان فاعلاً أساسيًّا في أسباب نزول بعض الآيات. من ذلك قوله في سبب نزول الآية 11 من سورة النساء 4: «عادني رسول الله ﷺ وأبو بكر في بني سَلَمَة يمشيان، فوجدني لا أعقل، فدعا بماء فتوضّأ ثمّ رشّ عليَّ منه فأفقتُ. فقلتُ: كيف أصنع في مالي يا رسول الله؟ فنزلت: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾»[3]. وكان أيضًا سببًا مباشرًا في نزول الآية 169 من سورة آل عمران 3[4].

---

(1) انظر: الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 45 وص: 47 وص: 56.

(2) انظر: ابن الأثير، **أسد الغابة**، م.م.، ج: I، ص: 308 وج: II، ص: 472. وراجع: ترجمة مفصّلة عن جابر في: حسين الواثقي، **جابر بن عبد الله: حياته**، طبعة أولى، إيران، 1957.

(3) الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 149.

(4) انظر: **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: IV، ص: 172.

● **أنس بن مالك (تـ. 91هـ):**

كان أنس بن مالك الأنصاريّ في نظر القدامى «من المكثرين في الرواية عن رسول الله ﷺ . . .»[1] رغم أنّ سنّه لم تتجاوز العشرين سنة عند وفاة الرسول. وقد جُمِعَت الأحاديث التي رواها ـ وهي تناهز المائتيْن ـ في مسند أبي داود الطيالسي (تـ. 204هـ)[2].

وفي ما يخصّ مساهمة أنس بن مالك في علم أسباب النزول، فإنّها لم تتعدّ رواية أسباب نزول عشرين آية في كتابيْ الواحدي والقرطبي. واكتفى الطبرسي في تفسيره بإيراد أسباب نزول سبع آيات قالها أنس. بينما لم يُسْنَد إليه إلاّ سبَبَا نزول آيتيْن في تفسير الرازي. ويبقى حجم هذه المساهمة ضعيفًا جدًّا مقارنة بما رواه ابن عبّاس مثلاً من أخبار أسباب نزول. والملاحظ أنّ جلّ ما رواه أنس في هذا الباب متعلّق بالآيات المدنيّة مثل الآية 158 من سورة **البقرة** 2 والآية 128 من سورة **آل عمران** 3 والآية 13 من سورة **الرعد** 13. . . وتبدو هذه الملاحظة منسجمة، في الظاهر على الأقلّ، مع ما نعرفه من أنّ علاقة أنس بالرسول بدأت بعد الهجرة.

هذه إذن نماذج من أهمّ رواة أسباب نزول القرآن من الصحابة. ولعلّ ما يمكن ملاحظته أنّ كبار الصحابة لم يعتنوا برواية أخبار أسباب النزول. وغاية ما عثرنا عليه بعض الروايات المنسوبة إلى عمر بن الخطّاب (تـ. 23هـ)[3] أو إلى عليّ بن أبي طالب (تـ. 40هـ)[4]. ثمّ إنّ نظرنا في رواة الأخبار من الصحابة أفضى إلى «مفارقة» تتمثّل في أنّ الصحابة الذين كانوا في مناسبات عديدة أطرافًا في نزول الآيات ومعاينة ظروفه التاريخيّة بشكل مباشر كانوا من المقلّين في

---

(1) انظر: ابن الأثير، **أسد الغابة**، م.م.، ج: I، ص: 152.

(2) انظر: فصل «أنس بن مالك» بقلم J. ROBSON في **دائرة المعارف الإسلاميّة** (بالفرنسيّة)، طبعة ثانية، ج: I، ص: 496.

(3) انظر مثلاً: الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 209 وص: 244.

(4) انظر: المصدر نفسه، ص: 210 وص: 214.

رواية تلك الأخبار. بينما لم يكن بعضهم ـ ونعني تحديدًا ابن عبّاس ـ مشاركًا فعليًا في أسباب النزول. ورغم ذلك أُسْنِدَ إليه عدد ضخم من مرويّاتها. يدُلُّ على ذلك أنّ مجموع ما رواه ابن مسعود وعائشة وجابر بن عبد الله والبراء بن عازب وأنس بن مالك وأبو هريرة في مبحث أسباب النزول يمثّل قرابة نصف ما رواه ابن عبّاس بمفرده من أخبار.

II ـ الرواة من التابعين:

لنا أن نسأل عن موقف المفسّرين وعلماء القرآن من رواية أسباب النزول الواردة على ألسنة التابعين. ذلك أنّ ما استقرّ في الواقع التاريخيّ، على العموم، قبول مرويّات التابعين في هذا الباب. والتمس القدامى مبرّرًا لهذا الموقف على نحو ما يجلوه القول التالي: «. . . فإنّ أولئك الذين شاهدوا الأحوال وعرفوا سبب نزول الآيات من أصحاب رسول الله ﷺ. ثمّ الذين بعدهم **مِمَّن كانوا من عَلِمَ تلك الأحوال بمنزلة مَن شاهدها** لقرب عهدهم بها واستفاضة أخبارها لديهم وهُمْ التابعون»[1]. وعندما تفحّصنا رواة أسباب النزول لاحظنا تواتر أسماء بعض التابعين بشكل لافت للانتباه. وكانت درجة هذا التواتر مختلفة من عمل إلى آخر.

ولمّا كان رواة أخبار أسباب النزول من التابعين كُثْرًا لم نشأ التعرّض إليهم واحدًا واحدًا خوف الإطالة غير المبرّرة من ناحية وخشية الوقوع في رتابة الاستعراض من ناحية أخرى. ولذلك صحّ منّا العزم على إحصاء ما نقلوه من آيات لها أسباب نزول تضمّنتها أهمّ مصادر مدوّنتنا في مرحلة أولى. ثمّ إبداء جملة من الملاحظات والاستنتاجات في مرحلة ثانية[2].

---

(1) مقدّمة كتاب المباني، م.م.، ص: 195.

(2) نمنّي النفس بإنجاز جدول تصنيفيّ آخر تُوزَّع فيه أخبار أسباب النزول حسب أغراض الآيات استناداً إلى روايات التابعين حتّى نتعرّف إلى مواطن سكوت سعيد بن المسيّب مثلاً وتكلّم مجاهد بن جبر. ونستخلص من ذلك كلّه الدلالات الموافقة.

الرواة	عدد الآيات التي روى التابعيّ أسباب نزولها وما يعادله من نسبة اعتبارًا للآيات التي لها أسباب نزول حسب المصدر الموافق.					
	تفسير الطبري	تفسير الطبرسي	تفسير الرازي	تفسير القرطبي	«أسباب» الواحدي	«لباب» السيوطي
سعيد بن المسيّب (تـ. 93هـ)	8 (1,5٪)	3 (0,7٪)	–	4 (0,8٪)	12 (2٪)	6 (0,7٪)
أبو العالية الرياحي (تـ. 93هـ)	9 (1,6٪)	4 (0,9٪)	–	6 (1,2٪)	5 (0,8٪)	18 (2,1٪)
سعيد بن جبير (تـ. 95هـ)	21 (3,7٪)	6 (13,8٪)	7 (1,5٪)	12 (2,4٪)	11 (1,7٪)	27 (3,1٪)
مجاهد بن جبر (تـ. 103هـ)	90 (16٪)	44 (10٪)	30 (6,7٪)	34 (6,8٪)	49 (7,8٪)	53 (6,1٪)
عامر الشعبيّ (تـ. 103هـ)	23 (4٪)	7 (1,6٪)	1 (0,2٪)	4 (0,8٪)	12 (2٪)	5 (0,6٪)
عكرمة البربري (تـ. 105هـ)	53 (9,5٪)	22 (5٪)	11 (2,4٪)	14 (2,8٪)	22(3,5٪)	60 (7٪)
الضحّاك بن مزاحم (تـ. 105هـ)	30 (5,3٪)	20 (4,6٪)	15 (3,3٪)	19 (3,8٪)	20 (3,2٪)	6 (0,7٪)
الحسن البصري (تـ. 110هـ)	18 (3,2٪)	34 (7,8٪)	38 (8,4٪)	21 (4,2٪)	17 (2,7٪)	26 (3٪)
عطاء بن أبي رباح (تـ. 114هـ)	13 (2,3٪)	13(3٪)	7 (1,5٪)	6 (1,2٪)	19 (3٪)	17 (2٪)
قتادة السدوسي (تـ. 117هـ)	124 (22٪)	60 (13,8٪)	20 (4,4٪)	49 (9,8٪)	43 (6,8٪)	45 (5,2٪)
محمّد بن كعب القرظي (تـ. 118هـ)	19 (3,4٪)	8 (1,8٪)	2 (0,4٪)	9 (1,8٪)	10 (1,6٪)	25 (2,9٪)
إسماعيل السدّي (تـ. 128هـ)	62 (11٪)	33 (7,6٪)	24 (5,3٪)	28 (5,6٪)	39 (6,2٪)	37 (4,3٪)

يحسن بنا قبل النظر في الأرقام والنسب الواردة في الجدول أن نسوق جملة من الملاحظات هي:

- **أوّلاً**: إنّ جلّ هؤلاء التابعين من الموالي، حتّى إنّ بعضهم اشتهر بولائه لا

باسمه فقط. لذلك كثيرًا ما يُذكر عكرمة مثلاً على أنّه «مولى ابن عبّاس»[1]. فقد كان الحسن البصري مولى زيد بن ثابت[2]، ومجاهد بن جبر مولى السائب بن أبي السائب المخزومي[3]، وأبو العالية الرياحي «مولى امرأة من بني رياح بطن من تميم»[4]... والذي يجمع بينهم أنّهم عاشوا في النصف الثاني من القرن الأوّل الهجريّ والربع الأوّل من القرن الثاني. ويعني ذلك كلّه معاصرتهم للدولة الأمويّة من جهة وعدم شهودهم حركة التدوين التي ستقوم لاحقًا في منتصف القرن الثاني الهجريّ من جهة أخرى. ومن المعروف أنّ مناهضة بني أميّة للموالي سيدفع «بالعديد منهم إلى الرغبة في التفوّق على العرب في الميادين التي كانوا يترفّعون عنها، ومنها مجال العلوم عمومًا كعلوم الدين واللغة وما شاكلها»[5].

- **ثانيًا**: كانت للتابعين انتماءات مذهبيّة متباينة. من ذلك أنّ عكرمة «قد تكلّم الناس فيه لأنّه كان على رأي الخوارج»[6]. واتُّهِمَ السدّي بالتشيّع[7]، وعُرِفَ قتادة بتكلّمه في القدر[8]، ومال مجاهد بن جبر إلى مدرسة أهل الرأي في الفقه[9]. أمّا على الصعيد السياسيّ، فإنّ سعيدًا بن جبير خرج مع عبد الرحمان بن الأشعث (تـ. 85هـ) ضدّ الأمويّين، فقتله الحجّاج بن يوسف (تـ. 95هـ)[10]. وبالمقابل كان عامر الشعبي من ندماء عبد

(1) انظر مثلاً: **تفسير الطبري**، م.م.، ج: III، ص: 369 وج: V، ص: 67.
(2) انظر: ابن خلّكان، **وفيات الأعيان**، م.م.، ج: II، ص: 69.
(3) انظر: الداودي، **طبقات المفسّرين**، م.م.، ج: II، ص: 306.
(4) **المصدر نفسه**، ج: I، ص: 178.
(5) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م.م.، ص: 110.
(6) ابن خلّكان، **وفيات الأعيان**، م.م.، ج: III، ص: 265.
(7) انظر: الداودي، **طبقات المفسّرين**، م.م.، ج: I، ص: 110.
(8) انظر: ابن خلّكان، **وفيات الأعيان**، م.م.، ج: IV، ص: 85.
(9) انظر: فؤاد سزكين، **تاريخ التراث العربيّ**، تعريب: فهمي أبو الفضل، طبعة أولى، الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنشر بالقاهرة، 1971، مج: I، ص: 185.
(10) انظر: الزركلي، **الأعلام**، طبعة: 12، دار العلم للملايين، بيروت، 1997، ج: III، ص: 23.

الملك بن مروان الأمويّ (تـ. 86هـ)[1]. ولا شكّ في أنّه سيكون لهذه الانتماءات والمواقف السياسيّة أثر عميق في تعويل المفسّرين وعلماء القرآن على بعض التابعين ونبذ غيرهم في أخذ مرويّات أسباب النزول.

- **ثالثًا**: إنّ صلات هؤلاء التابعين بالصحابة تنوس بين القلّة والكثرة. فمن التابعين مَن رَوَى عن عدد كبير من الصحابة مثل عطاء بن أبي رياح الذي «سمع جابراً بن عبد الله وعبد الله بن عبّاس وعبد الله بن الزبير وخلقًا كثيرًا من الصحابة»[2]. وعلى نقيض ذلك، فإنّ قتادة «لم يُعْرَف له صحبة مع أحد مِن الصحابة غير أنس بن مالك بن أبي الطفَيْل إلاّ أن يكون قد رأى بعضهم ولم تكثر صحبته له ولا سماعه منه»[3]. ولعلّ الذي يجمع بين جلّ التابعين ممّن ذكرنا أخذُهُمْ التفسير ومرويّات أسباب النزول عن ابن عبّاس. ولذلك يقول عنه مجاهد بن جبر: «كنتُ أقِفُ عند كلّ آية أسأله فيمَ نزلَت؟ وكيف كانت؟»[4]. وهذا ما يؤكّده قول ابن أبي مُلَيْكَة (تـ. 117هـ)، على ما فيه من مبالغة: «رأيتُ مجاهدًا يسأل ابن عبّاس عن تفسير القرآن ومعه ألواحه. فيقول له ابن عبّاس: اكتُبْ. قال: حتّى سأله عن التفسير كلّه»[5].
- **رابعًا**: إنّ اهتمام التابعين بأسباب نزول الآيات مردُّه إلى اشتغال جلّهم بالتفسير القرآنيّ؛ إذ كان لقتادة تفسير رواه عنه شيبان بن عبد الرحمان التميمي (تـ. 164هـ)[6]. وكذلك صنّف الضحّاك في التفسير[7]. ونُسِبَ إلى

---

(1) انظر: فصل «الشعبي» بقلم G. H. A. JUYNBOLL في دائرة المعارف الإسلاميّة (بالفرنسيّة)، طبعة ثانية، ج: IX، ص: 168.
(2) ابن خلّكان، وفيات الأعيان، م.م.، ج: III، ص: 261.
(3) مقدّمة كتاب المباني، م.م.، ص: 196.
(4) الداودي، طبقات المفسّرين، م.م.، ج: II، ص: 306.
(5) تفسير الطبري، م.م.، ج: I، ص: 65.
(6) انظر: الداودي، طبقات المفسّرين، م.م.، ج: I، ص: 47.
(7) انظر: المصدر نفسه، ج: II، ص: 222.

أبي العالية الرياحي تفسير رواه عنه الربيع بن أنس البكريّ (تـ. 139هـ)[1]. واشتهر السدّي بالتفسير «وسَبيله الإيجاز دون البَسْط»[2]. ولم يعتن بالتفسير ممّن ذكرنا من التابعين إلاّ عطاء بن أبي رباح الذي غلب عليه التحديث والإفتاء من ناحية[3]، وعامر الشعبي الذي اعتنى بالفقه أساسًا من ناحية أخرى. وعلى العموم فإنّ عناية التابعين بالتفسير مثّلت برهة مناسبة لهم للخوض في أسباب نزول القرآن والتعرّف إلى الخلفيّات التاريخيّة للتنزيل.

- وخامسًا: بَدَت لنا أحكام علماء الحديث في روايات التابعين للحديث وفي نشاطهم التفسيريّ متضاربة إلى حدّ بعيد، من ذلك أنّ عكرمة، في رأي الداودي، «ثقة ثبْتٌ عالِم بالتفسير لم يثبت تكذيبه ولا ثبتت عنده بدعة»[4]. وبالمقابل تؤكّد بعض الأخبار كذب عكرمة على ابن عبّاس. ودوننا ما قاله عبد الله بن الحارث: «دخلتُ على عليّ بن عبد الله بن عبّاس وعكرمة موثَق على باب كَنيف. فقلتُ: أتفعلون هذا بمولاكم؟ فقال: إنّ هذا يكذب على أبي»[5]. وقِسْ على ذلك ما قيل في الضحّاك بن مزاحم[6]، وغيره من التابعين. ويمكن أن يكون لمثل هذه الأحكام أثر في تعامل التابعين مع روايات أسباب النزول نظرًا إلى العلاقة بينها وبين الحديث النبويّ.

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ج: I، ص: 179.

(2) مقدّمة كتاب المباني، م.م.، ص: 197. وقد تولّى محمّد عطا يوسف جمع آراء السدّي في التفسير من مختلف كتب التفسير القديمة ونشرها تحت عنوان: تفسير السدّي الكبير، طبعة أولى، دار الوفاء بمصر، 1993.

(3) انظر: فصل «عطاء بن أبي رباح» بقلم يوسف شاخت J. SCHACHT. بدائرة المعارف الإسلامية (بالفرنسيّة)، طبعة ثانية، ج: I ص: 752.

(4) طبقات المفسّرين، م.م.، ج: I، ص: 387.

(5) ابن خلّكان، وفيات الأعيان، م.م.، ج: III، ص ص: 265 ـ 266.

(6) قارن بين ما يقوله عنه الداودي في «طبقات المفسّرين»، م.م.، ج: I، ص: 222 وما يورده عنه صاحب «مقدّمة كتاب المباني»، م.م.، ص: 196.

لقد بدت لنا هذه الملاحظات ضروريّة لتقدير مدى اهتمام التابعين بأخبار أسباب النزول من جهة والوقوف على دلالات التفاوت بينهم في حجم ما رووه من أخبار من جهة أخرى. ولذلك فإنّ أوّل ما لفت انتباهنا في الجدول السابق أنّ جلّ المفسّرين وعلماء القرآن اعتمدوا بشكل واضح على روايات بعض التابعين وفي مقدّمتهم قتادة بن دعامة السدوسي؛ إذ استأثر بنقل حواليْ ربع مجموع الآيات التي لها أسباب نزول في تفسير الطبري. وكان مجاهد بن جبر حاضرًا بوضوح في هذا التفسير (16٪) وفي تفسير الطبرسي (10٪). وقاربت نسبة مشاركته في كتاب الواحدي 8٪. أمّا عكرمة البربري، فإنّه روى أسباب نزول آيات عديدة في مصنّفيْ الطبري والسيوطي. والذي نستنتجه أنّ أغلب مرويّات التابعين لأسباب النزول قد وصلتنا بدرجة أولى عن طريق هذا الثالوث: **قتادة ومجاهد وعكرمة**.

وبالمقابل، فإنّ من التابعين مَن كان مُقِلاً في سرد الأخبار على نحو مَا حَصَلَ خاصّة مع سعيد المسيّب وأبي العالية الرياحي، إلى حدّ أنّ الرازي مثلاً لم ينقل عنهما ولو سبب نزول آية واحدة. وبالإمكان أن نضيف إليهما عامر الشعبي ومحمّد بن كعب القُرَظِي. ويعني ذلك كلّه أنّ هؤلاء التابعين معدودون لدى القدامى من الرواة الثانويّين في علم أسباب نزول القرآن.

وبَيْن هذا الصنف وذاك نجد عددًا لا بأس به من التابعين بدا حاضرًا في رواية أخبار أسباب النزول بالنسبة نفسها تقريبًا في مختلف مصادر مدوّنتنا النصّيّة. وهذا ما ينطبق، أكثر ما ينطبق، على الضحّاك بن مزاحم والحسن البصريّ وعطاء بن أبي رباح والسدّي ثم سعيد بن جبير متَى استثنينا دوره البارز في تفسير الطبرسي.

بهذا يتّضح لنا أنّ قسمًا كبيرًا من أخبار أسباب النزول أُسْنِدَ إلى جيل التابعين رغم أنّه لم يعاين البتّة مرحلة الوحي المحمّديّ ولم يكن شاهدًا مباشرًا عليها. والعلّة في اهتمامهم بأسباب النزول أنّهم افتقدوا ما توفّر للصحابة من معرفة الظروف التاريخيّة للتنزيل لأنّهم كانوا فاعلين فيها. ولذلك عَظُمَتْ حاجة

التابعين إلى الإلمام بأسباب النزول حتّى يتسنّى لهم في ضوئها تفسير نصّ المصحف والوقوف على مراد الله من وحيه. ولم يكن بحثُهم، ههنا، بمنأى عن ضغوط واقعهم التاريخيّ وإكراهاته الخفيّة والمعلنة من ناحية وعن آفاقهم المعرفيّة ونفسيّاتهم وانتماءاتهم الإيديولوجيّة ونزعاتهم المذهبيّة من ناحية أخرى.

III ـ الرواة من غير الصحابة والتابعين:

أُسْنِدَتْ أسباب نزول عديدة إلى رواة من غير الصحابة والتابعين. وكثيرًا ما انفرد هؤلاء الرواة بذكر أسباب لم تكن معروفة أو متداولة لدى الجيليْن السابقيْن. ولكنّ ذلك لا يعني بالضرورة وجود قطيعة بينهم وبين التابعين. بل يمكن نعت قسم منهم بتابعي التابعين. وقد تكفّل هؤلاء برواية جملة من الأحاديث النبويّة. وأدرج علماء الحديث هذه المرويّات في باب «الحديث المعضل»، وهو في نظرهم «عبارة عمّا سقط من إسناده اثنان فصاعدًا»[1]. فعندما يقول تابعيّ التابعيّ مثلاً «قال الرسول. . .» فذاك يعني سقوط حلقَتَيْ التابعيّ والصحابيّ في الوقت نفسه. وحسب ابن الصلاح فإنّ الحديث المُعْضل يستدلّ عليه ببعض القرائن من قبيل قول مالك بن أنس (تـ. 179هـ): «بلغني عن أبي هريرة أنّ الرسول ﷺ قال: . . .»[2]. وحتّى نتعرّف إلى دور هذا الصنف من الرواة رأينا الاقتصار على عَلَمَيْن هما:

- **محمّد بن السائب الكلبي (تـ. 146هـ):**

اشتهر الكلبي عند القدامى بتفوّقه في علميْن هما علم الأنساب وعلم التفسير القرآنيّ[3]. ويبدو أنّ رميه بالتشيّع من ناحية وانتصاره لثورة عبد

---

(1) مقدّمة ابن الصلاح، م.م.، ص: 59.

(2) المصدر نفسه، ص: 60.

(3) انظر: ابن النديم، **الفهرست**، (طبعة بيروت)، م.م.، ص: 152. وراجع أيضًا: ابن خلّكان، **وفيات الأعيان**، م.م.، ج: IV، ص: 309.

الرحمان بن الأشعث من ناحية أخرى من الأسباب التي جعلت المفسّرين وعلماء الحديث يفترقون في الرواية عنه بين تجويزها ومنعها. من ذلك أنّ صاحب «مقدّمة كتاب المباني» نوّه بالكلبي قائلاً: «لقد كان مشهورًا بعلم التفسير والبراعة فيه. وقد روى عنه الأيمّة [. . .] وقد روى عنه سفيان الثوري ونظراؤه من العلماء الكبار من أهل الفقه والعلم ولم يُطْعَنْ فيه. . .»[1]. وفي المقابل ذهب يحيى بن معين (تـ. 233هـ) إلى القول: «الكلبي ليس بشيء»[2]. وإلى هذا الموقف جنح القرطبي حينما قال: «وأمّا حديث الكلبي فما تجوز الرواية عنه ولا ذِكْرُه لقوّة ضعفه وكذبه»[3].

أمّا في ما يخصّ ما أُسْنِدَ إلى الكلبي من أخبار، فيتمثّل في أنّ عدد الآيات التي اهتمّ بأسباب نزولها بلغ 63 آية عند الواحدي، وهو ما يعادل نسبة 10٪ من مجموع الآيات الواردة في كتاب «أسباب النزول». وبلغَ عدد تلك الآيات 38 آية في تفسير الطبرسي و28 آية في تفسير القرطبي و24 آية في تفسير الرازي.

واللافت للانتباه أنّ الطبري في تفسيره والسيوطي في «لباب النقول» لم يعوّلاً تقريبًا على مرويّات الكلبي في أسباب النزول وأَعْرَضَا عنها إلاّ رواية يتيمة في كلا الكتابيْن. ويعكس هذا الموقف دون شكّ احتراز بعض القدامى من أقوال الكلبي في أسباب نزول القرآن والطعن في صحّتها التاريخيّة.

ومهما يكن من أمر، فإنّ الكلبي معدود، على العموم، من الرواة الأساسيّين في نقل أخبار أسباب النزول. والمرجّح أنّ الواحدي والطبري والرازي قد استخرجوا روايات الكلبي من التفسير الكبير المنسوب إليه[4].

---

(1) مقدّمة كتاب المباني، م.م.، ص: 197.

(2) تفسير القرطبي، م.م.، ج: I، ص: 28.

(3) المصدر نفسه، ج: XII، ص: 55.

(4) لم يصلنا هذا التفسير الذي لم يُعمل أكبر منه حسب الذهبيّ (تـ. 748هـ) وإنّما احتفظت عديد التفاسير القديمة وكتب التاريخ وقصص الأنبياء بِنُتَفٍ منه. انظر: فصل «الكلبي» بدائرة المعارف الإسلاميّة (بالفرنسيّة)، طبعة ثانية، ج: IV، ص: 516.

• مقاتل بن سليمان[1] (تـ. 150هـ)

تذكر كتب التراجم القديمة اتّصال مقاتل بن سليمان بعدد من التابعين وأَخْذِهِ عنهم الحديث والتفسير مثل مجاهد بن جبر وعطاء بن أبي رباح والضحّاك بن مزاحم[2]. ويبدو أنّ احتراز بعض القدامى من رواياته راجع إلى موقفه الكلاميّ المدعّم لمقالات المرجئة وإلى موقفه السياسيّ المناصر للزيديّة[3].

على أنّ أكثر ما عُرِفَ به مقاتل بن سليمان هو تفسيره الذي وصلنا جزء منه بطريقة غير مباشرة[4]. ولذلك عُدَّ الرجل من أوائل المفسّرين الكبار[5].

---

(1) ينبغي عدم الخلط بين مقاتل بن سليمان البلخي ومقاتل بن حيّان النبطي (تـ. 149هـ). فعندما يذكر الواحدي أو الرازي اسم «مقاتل» فقط، فالمقصود مقاتل بن سليمان دون سواه. وعادة ما تغيب سلاسل الإسناد عند ذكر رواياته. وفي المقابل ينصّ الواحدي على عبارة «مقاتل بن حيّان» في إيراد مرويّاته. ثمّ إنّ اسمه يأتي ضمن سلاسل إسناد متعدّدة الحلقات. ويتّفق في بعض الأحيان الجمع بين قوليْ الراوييْن. ولذلك يستعمل الطبرسي مثلاً عبارة «وقال المقاتلان: . . .» عند بيان سبب نزول الآيتين 11 و12 من سورة **المجادلة** 58. انظر: **تفسير الطبرسي**، م.م.، ج: IX، ص: 321.

(2) انظر: ابن خلّكان، **وفيات الأعيان**، م.م.، ج: V، ص: 255.

(3) انظر: A. RIPPIN فصل «مقاتل بن سليمان» في دائرة المعارف الإسلاميّة، (بالفرنسيّة)، طبعة ثانية، ج: VII، ص: 509. وراجع أيضًا:

CL. GILLIOT, ***Muqatil grand exégète, traditionniste et thélogien maudit***, in: Journal Asiatique, Tome 279, 1991, pp. 39-92.

(4) نُشِرَ هذا العمل بعنوان «تفسير مقاتل بن سليمان»، تحقيق: عبد الله محمود شحاته، طبعة أولى، القاهرة، 1979 ـ 1988 (5 أجزاء). وقد لاحظ كلود جيليو CL. GILLIOT أنّ هذا التفسير بالشكل الذي وصلنا عليه لا يعود إلى مؤلّفات القرن الثاني الهجريّ. انظر:

Les débuts le l'exégèse coranique, op. cit., p.91.

(5) انظر الفصل الذي عقده حسن حنفي لمقاتل بن سليمان في:

Les Méthodes d'exégèse, op. cit., pp. 25-34.

وراجع كذلك: العروسي محمّد، **مقاتل بن سليمان مفسّراً للقرآن**، (رسالة ماجستير مرقونة، كلّية الآداب بمنّوبة، 2001 ـ 2002، إشراف الأستاذ كمال عمران). وقد تضمّن هذا العمل ثلاثة أبواب، أوّلها «عرض نقديّ لصورة مقاتل ولمختلف الآراء من تفسيره في المصادر قديماً وحديثاً» وثانيها «إشكاليّات التفسير» وثالثها «خصائص التفسير ومنهج المفسّر».

ونعتقد أنّ الطبرسي والواحدي والرازي والقرطبي قد استخدموا هذا التفسير في استخراج أسباب نزول آيات عديدة. فالواحدي مثلاً جعل من مقاتل راويًا لأسباب نزول 55 آية وهو ما يمثّل نسبة 8,7٪ من مجموع الآيات التي اهتمّ بها المؤلّف في كتابه. والنسبة نفسها تقريبًا نجدها في تفاسير الطبرسي والرازي والقرطبي (بين 6,8٪ و7,8٪).

ومرّة أخرى اكتفى الطبري بنقل رواية واحدة لمقاتل واقتصر السيوطي في الموضوع نفسه على سوق ثماني روايات. وينسجم هذا الموقف مع موقفهما من الكلبي.

وفعلاً، فقد لفت انتباهنا التلازم الذي قام بين مقاتل والكلبي في مناسبات كثيرة. ولذلك تكرّرت الإحالة عليهما في الوقت نفسه، ممّا قد يعكس تطابقًا في الأخبار التي أورداها في نزول الآيات. وهذا ما وجدناه مثلاً عند نظر الرازي في سبب نزول الآية 161 من سورة **آل عمران** 3[1]، وسبب نزول الآية 36 من سورة **الأنفال** 8[2]، وكذا الأمر عند حديث الطبرسي عن سبب نزول الآية 72 من سورة **آل عمران** 3[3] والآية 64 من سورة **مريم** 19[4].

على أنّ ما نودّ التنبيه إليه، بعد تفحّصنا لمساهمتيْ الكلبي ومقاتل في رواية أسباب نزول القرآن، أنّ رواة آخرين من غير الصحابة والتابعين كانت لهم مشاركة ـ بِنِسَبٍ متفاوتة بينهم ـ في نقل أخبار أسباب النزول من قبيل عبد الرحمان بن زيد (تـ. 182هـ)[5] والربيع بن أنس (تـ. 140هـ)[6] وعبد

---

(1) انظر: **تفسير الرازي**، م.م.، ج: IX، ص ص: 70 ـ 71.

(2) انظر: **المصدر نفسه**، ج: XV، ص ص: 160 ـ 161.

(3) انظر: **تفسير الطبرسي**، م.م.، ج: II، ص: 249.

(4) انظر: **المصدر نفسه**، ج: VI، ص: 344.

(5) انظر: **تفسير الطبري**، م.م.، ج: II، ص: 23 وص: 292 وص: 376 وج: III، ص: 294...

(6) انظر: **المصدر نفسه**، ج: II، ص: 192 وج: III، ص: 300 وص: 320 وص: 560 وج: IV، ص: 148.

الملك بن جريج (تـ. 150هـ)[1] في تفسير الطبري، وأبي بكر الأصمّ (تـ. 240)[2] وأبي مسلم الأصفهاني (تـ. 322هـ)[3] في تفسير الرازي، وأبي القاسم البلخي (تـ. 318ه)[4] وأبي علي الجبائيّ (تـ. 303هـ)[5] وأبي جعفر الباقر (تـ. 114ه)[6] في تفسير الطبرسي.

لقد درسنا في هذا الفصل الإسناد في أخبار أسباب النزول ووقفنا على منزلته فيها. وتبيّن لنا خضوعه لجدليّة الحضور والغياب. ولكن دون تكافؤ بينهما تواترًا؛ إذ غلب على الأخبار إسنادُها إلى رواة من أجيال متعاقبة. ولاحظنا تراوح الإسناد بين الواحد والمتعدّد من جهة والاتصال والانقطاع بين حلقاته من جهة أخرى. ولمّا كانت منزلة الإسناد مهمّة في أخبار أسباب النزول، فإنّنا بحثنا في مختلف طرق تحمّلها ونظرنا في ما يوافقها من عبارات الأداء ومصطلحاته. وتبيّن لنا في هذا المستوى من البحث تعايش الشفويّ والمكتوب في ما تضمّنته الأسانيد من طرق تحمّل. وخلصنا في القسم الأخير من هذا الفصل إلى مسألة رواة الأخبار بدءًا من جيل الصحابة ومرورًا بجيل التابعين وما أعقبه من أجيال لاحقة.

ولئن استأثر ابن عبّاس بالنصيب الأوفر في نقل أسباب النزول، فإنّ العديد من تلاميذه ومن غيرهم نهضوا برواية كمّ مهمّ منها. وواصلت الأجيال اللاحقة هذه المهمّة إلى موفّى القرن الرابع الهجريّ. وعند هذا الحدّ استقرّت

(1) انظر: المصدر نفسه، ج: I، ص: 490 وج: II، ص: 204 وص: 333 وج: III، ص: 95...

(2) انظر: تفسير الرازي، م.م.، ج: IV، ص: 162 وج: X، ص: 162 وج: XII، ص: 84...

(3) انظر: المصدر نفسه، ج: IV، ص: 110 وج: VIII، ص: 204...

(4) انظر: تفسير الطبرسي، م.م.، ج: I، ص: 349 وص: 379...

(5) انظر: المصدر نفسه، ج: I، ص: 270 وج: II، ص: 243 وص: 261...

(6) انظر: المصدر نفسه، ج: II، ص: 345 وج: III، ص: 35 وص: 113...

مادّة أسباب النزول بشكل يكاد يكون نهائيًا. ولم يبق أمام المفسّرين وعلماء القرآن إلاّ اختيار الروايات التي رأوا موافقتها للوحي وردّ غيرها ممّا بانَ لهم فيه ضعف أو مَغْمَز. والظاهر أنّ استقرار هذه المادّة هو الذي هيّأ للواحدي السبيل كي يخصّص أوّل تأليف مفرد لعلم أسباب النزول.

الفصل الثاني

متون الأخبار: دراسة وصفيّة إحصائيّة

نروم من هذا الفصل دراسة متون أخبار أسباب النزول حتّى نتعرّف إلى مدى صلتها بالفقه الإسلاميّ والسيرة والمغازي والقصص القرآنيّ. وآثرنا أن تكون هذه الدراسة قائمة على الإحصاء والوصف. وقد اقتضى منّا هذا الاختيار المنهجيّ إرجاع كلّ آية من الآيات التي علقت بها أسباب نزول إلى ميدان من ميادين الفكر الإسلاميّ، على ما في هذه العمليّة من صعوبات جمّة أبرزها ما صادفناه من آيات ـ وإن كانت قليلة ـ عصيّة على التصنيف، كأن ترد الآية الواحدة جامعة لأكثر من موضوع فقهيّ. ولذلك ننبّه من الآن إلى أنّ الأرقام التي سنقدّمها في هذا الإحصاء تقريبيّة، ولكنّها تعكس السمات الغالبة على الأخبار تواترًا وتوزيعًا مجاليًّا.

وقد اقتصرنا في دراستنا الإحصائيّة الوصفيّة على المصدرين المُمحّضين لعلم أسباب النزول، ونعني بهما «أسباب النزول» للواحدي و«لباب النقول» للسيوطي. ففضلاً عن الجدوى العمليّة لهذا الاختيار الضيّق نسبيًّا، فإنّ الكتابيْن يُعدّان ـ مثلما قلنا سابقًا ـ أنموذجين ممثّليْن لهذا العلم. وهما يلخّصان مشاغل المفسّرين وعلماء القرآن إزاء أسباب النزول طيلة ثمانية قرون.

ورأينا ردّ متون أخبار أسباب النزول ـ على العموم ـ إلى صنفيْن كبيريْن

من الآيات هما آيات الأحكام وآيات الأخبار. ولذلك عرّفنا بهما أوّلاً، وعيّنّا المجالات المنضوية تحت كلّ صنف منهما ثانيًا. ثمّ قمنا باستقراء ما أوصل إليه العمل الإحصائيّ الوصفيّ من نتائج ثالثًا.

I ـ آيات الأحكام:

أهمّ صعوبة واجهتنا في هذا المبحث عدم وجود تحديد دقيق للمقصود بآيات الأحكام في النصّ الدينيّ. ولذلك ألحّ علينا السؤال التالي: ما هي المعايير التي تجعلنا نقول إنّ هذه الآية في الأحكام؟ ولعلّ الإجابة عن هذا السؤال تستدعي منّا التعريج على ما انتهى إليه القدامى والمحدثون في مسألة آيات الأحكام من خلال نماذج مختارة.

فالذي أجمع عليه المفسّرون أنّ آيات الأحكام لا تمثّل إلاّ نسبة ضعيفة من مجموع آيات المصحف، إذ لا تتجاوز هذه النسبة على العموم 10٪ بما «أنّ الآيات الواردة في الأحكام الشرعيّة أقلّ من ستّمائة آية، وأمّا البواقي ففي بيان التوحيد والنبوّة والردّ على عبدة الأوثان وأصناف المشركين»[(1)]. ولكنّ هذا العدد القليل من الآيات لم يمنع القدامى من اعتبار الأحكام الشرعيّة كلّها مضمّنة في نصّ المصحف[(2)]. وما يهمّنا في هذا المقام أنّ آيات الأحكام نزلت في الواقع التاريخيّ على مراحل، ممّا يؤكّد صلتها بعلم أسباب النزول. «فإنزال ما يدلّ على الأحكام قد تكون المصلحة أن ينزله الله تعالى قدر حاجتهم وحسب الحوادث والنوازل»[(3)]. ويوضّح القرطبي هذا المعنى بمناسبة نظره في الآية 65 من سورة النساء 4 في ضوء سبب نزولها إذ يقول: «وإذا كان سبب نزول هذه الآية على ما ذكرناه من الحديث ففقهُها أنّه عليه السلام سلك مع الزبير وخصمه مسلك الصلح، فقال: . . .»[(4)].

---

(1) تفسير الرازي، م.م.، ج: II، ص: 88.

(2) المصدر نفسه، ج: XIV، ص: 134.

(3) المصدر نفسه، ج: XII، ص: 141.

(4) تفسير القرطبي، م.م.، ج: X، ص: 173.

ولا شكّ في أنّ الاهتمام بآيات الأحكام بدأ في غضون القرن الثاني الهجريّ إذ يُنْسَبُ إلى محمّد بن السائب الكلبي (تـ. 146هـ) «كتاب أحكام القرآن»[1]، ولكلّ من الشافعي (تـ. 204هـ) وابن المغلّس (تـ. 324هـ) كتاب يحمل العنوان نفسه[2]. وقد انعكست العناية بآيات الأحكام على التفسير القرآنيّ. فنجم اتّجاه في التفسير توسّع أصحابه في هذا الصنف من الآيات، إذ صنّف الجصّاص «كتاب أحكام القرآن» وألّف كلّ من الكيا الهراسي (تـ. 504هـ) وابن العربي تفسيريْن يحمل كلاهما عنوان «أحكام القرآن»، ووضع القرطبي «الجامع لأحكام القرآن».

ومن البديهيّ ألاّ يهتمّ الفقهاء في تعاملهم مع نصّ المصحف إلاّ بما حواه من آيات الأحكام. فتعقّبوها بالبحث وتعهّدوها بالتنظيم حتّى لا يبقى عندهم باب من أبواب الفقه شاغرًا. وبذلك نشأت مع هؤلاء الفقهاء «قراءة براغماتيّة»[3] لنصّ المصحف، بما أنّهم استبعدوا من عملهم الخطابات الأسطوريّة والرمزيّة التي يتعذّر صياغتها في قوانين.

وإذا التفتنا إلى الدارسين العرب المحدثين في موقفهم من آيات الأحكام، ألفيناهم جاعلين «الخطاب التشريعيّ» مكوّنًا من مكوّنات النصّ الدينيّ إلى جانب الخطابات النبويّة والسرديّة والمَثَلِيّة فضلاً عن خطاب التراتيل والتسابيح[4]. وقد رأينا الاكتفاء بعمليْن اعتنى فيهما صاحباهما بآيات الأحكام.

لقد خصّصت نائلة السليني الراضوي فصلاً في أطروحتها لدراسة آيات الأحكام[5]، بَنَتْهُ على اختيار منهجيّ مفيد ومهمّ للغاية تمثّل في استخراج ما

---

(1) انظر: ابن النديم، **الفهرست**، م.م.، طبعة بيروت، ص: 59.

(2) **المصدر نفسه**، ص: 353 وص: 364.

(3) محمّد أركون، ***The notion of revelation***, op. cit., p.74.

(4) محمّد أركون، **الفكر الإسلاميّ: قراءة علميّة**، م.م.، ص: 146 وأيضًا: **الفكر الإسلاميّ: نقد واجتهاد**، م.م.، ص: 91.

(5) راجع: **تاريخيّة التفسير القرآني**، طبعة أولى، المركز الثقافيّ العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 2002، ج: I، ص ص: 36 ـ 60.

يسمّى بـ«آيات الأحكام» من «طريق مساءلة النصّ القرآنيّ معزولاً عن تأويلات المفسّرين أو مباحث المعاصرين»[1]. ذلك أنّ فضل الباحثة تمثّل في التعامل مع نصّ المصحف رأسًا دون المرور بتراث تفسيريّ وفقهيّ ضخم يعكس إنتاجًا فكريًّا بشريًّا حاملاً لثقافات أصحابه ومعارفهم ومشاغلهم المتحوّلة من عصر إلى آخر.

ولئن لم نقف في الفصل المذكور على تعريف بآيات الأحكام، فإنّ ما يعنينا منه ذلك الجدول التصنيفيّ للأحكام وقد توزّعت على عشرة أبواب منها مثلاً آيات الأحكام المتعلّقة بالكافر والمسلم والكتابيّ والعبادات والمناكح والمواريث...[2]. وخلصت الباحثة إلى أنّ مجمل آيات الأحكام في المصحف يبلغ حواليْ 442 آية. ويمكن في تقديرها إرجاع المعاني التشريعيّة فيه إلى صنفيْن هما «المعاني المنظّمة لعلاقة المسلم بغيره» و«المعاني التشريعيّة في تنظيم الاجتماع الإنسانيّ»[3].

أمّا الصادق بلعيد فقد عَقَدَ فصلاً في كتابه «القرآن والتشريع» للتعريف بآيات الأحكام وتبويبها[4]. والرأي عنده أنّه لا يمكن الحديث عن آيات الأحكام دون أن تتوفّر علي «قاعدة قانونيّة» أي «القاعدة التي تنطوي على أمر باتّباع سلوك معيّن وتهمّ العلاقات بين البشر كأعضاء في المجتمع»[5]. ويدقّق المؤلّف معنى الحكم قائلاً: «إنّ الحكم هو ـ من الناحية القانونيّة ـ الإشارة

(1) المرجع نفسه، ص: 36.
(2) انظر: المرجع نفسه، ص ص: 37 ـ 38.
(3) انظر: المرجع نفسه، ص ص: 39 ـ 47.
(4) راجع: القرآن والتشريع، م.م.، ص ص: 51 ـ 53.
(5) المرجع نفسه، ص ص: 52 ـ 53. وفي هذا السياق يقول محمّد الشرفي وعلي المزغنّي: «إنّ الناظر إلى القاعدة القانونيّة يلاحظ أنّ خصائصها تتمحور حول صفتيْن اثنتين. فحتّى يتسنّى تبويبها في صنف القواعد يجب أن تتوفّر فيها صفة التجريد [...] ولكي يتسنّى إدراجها في النظام القانونيّ يجب أن تتوفّر فيها صفة الإلزام والوجوب». مدخل لدراسة القانون، طبعة أولى، المركز البيداغوجيّ، تونس، 1993، ص: 28.

بسلوك عمليّ معيّن يوجّهه الشارع إلى المكلَّف»[1]. وفي ضوء هذا التحديد الاصطلاحيّ القانونيّ أعاد المؤلّف النظر في قائمة آيات الأحكام بالشكل الذي استقرّت عليه عند المفسّرين والفقهاء القدامى. وقد حملته هذه المراجعة على اقتراح تبويب «جديد» لآيات الأحكام[2].

ذلك أنّ آيات الأحكام عنده تنتظم في بابيْن أساسيّيْن هما «المسائل العقديّة» و«الأحكام البشريّة». ويتضمّن الباب الأوّل أربعة أقسام منها على حدّ تعبيره:

- «الماورائيّات والأحكام الكونيّة».
- «الرموز الدينيّة والقصص».
- «الأحكام المتعلّقة بعلاقات المؤمنين فيما بينهم وعلاقتهم مع الكفّار».

أمّا الباب الثاني، فيقوم على ثلاثة أقسام هي التالية:

- «أحكام المعاملات العامّة».
- «أحكام المعاملات الخاصّة».
- «الأحكام الاجتماعيّة والأخلاقيّة».

على أنّ هذا الاقتراح، في ما بدا لنا، مناقض لتعريف المؤلّف لآيات الأحكام. وأوضح مثال على قولنا القسمان الأوّل والثاني من الباب الأوّل المتعلّق بالمسائل العقائديّة، إذ لا نعتقد أنّ ما سمّاه بـ«الماورائيّات والأحكام الكونيّة» ينطوي على «قاعدة قانونيّة» لها ارتباط وثيق بالعلاقات الاجتماعيّة بين الأفراد. ثمّ هل تتضمّن «الرموز الدينيّة والقصص» حكما بالمعنى القانونيّ للكلمة؟ أي ذاك الحكم المعبّر عن سلوك عمليّ متحقّق في أوضاع الناس التاريخيّة عمومًا.

(1) المرجع نفسه، ص: 55.
(2) المرجع نفسه، ص: 58.

وفضلاً عن ذلك، فإنّ تطبيق المفهوم الاصطلاحيّ المعاصر للحكم على نصّ المصحف قد يوقع في مغالطة تاريخيّة. فليس من شأن الوحي المحمّديّ أن يحتوي على قواعد قانونيّة باتّة وثابتة. ثمّ إنّ مفهوم الحكم الشرعيّ لدى القدامى أوسع بكثير ممّا يمكن أن يضبطه رجل القانون اليوم من أحكام مستمدّة من النصّ الدينيّ.

إنّ ما ينبغي التشديد عليه في هذا المبحث أنّ الاهتمام بآيات الأحكام لا يعدو أن يكون قراءة القدامى لنصّ المصحف من جملة قراءات أخرى ممكنة من ناحية، ووجهًا من وجوه تفاعلهم معه بحسب آفاقهم الذهنيّة، وما عقدوه عليه من رهانات ثقافيّة ومعرفيّة واجتماعيّة من ناحية أخرى.

لقد احتكمنا في تعيين آيات الأحكام، إلى قرائن عديدة ترشد إليها أبرزها:

- أنّ آيات الأحكام مصوغة في لغة تقريريّة مباشرة فيها عدول عن المجاز وعن أساليب التعبير المصوّر القائم على الإيحاء والرمز.
- انبناء الحكم على أمر أو نهي بقطع النظر عن وظيفتهما الأصوليّة هل الأمر حاصل من طريق الندب أو الوجوب؟ وهل النهي وارد على سبيل التوجيه أو الإلزام؟.
- ارتباط الحكم القرآنيّ بتصور منظّم لضربَيْن من العلاقات: علاقة عموديّة بين الله والإنسان دائرة على أحكام العبادات، وعلاقة أفقيّة بين الأفراد في اجتماعهم ومعاشهم تنتظمها أحكام المعاملات.

وبما أنّ قسمًا من أخبار أسباب النزول قد تعلّق بآيات الأحكام، فإنّ علماء القرآن جعلوا من فوائد علم أسباب النزول معرفة «وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم»[1]. ولذلك لن يشمل عملنا الإحصائيّ آيات الأحكام كلّها،

---

(1) الزركشي، البرهان، م.م.، ج: I، ص: 22 وانظر أيضًا: السيوطي، الإتقان، م.م.، ج: I، ص: 82.

بل عدداً منها ممّا له ارتباط بأسباب النزول. واتّضح لنا اندراج آيات الأحكام في مجاليْن كبيريْن في الفقه الإسلاميّ هما العبادات والمعاملات[1]. وقد توزّعت الآيات التي تعنينا على النحو التالي:

	العبادات						المعاملات						
	الطهارة	الصلاة	الزكاة	الصوم	الحجّ	المجموع	النكاح	الإرث	الجنايات	الاقتصاد	السلوك الاجتماعي	الأطعمة	المجموع
أسباب النزول للواحدي	1	7	10	1	7	26	19	9	5	7	41	6	87
لباب النقول للسيوطي	1	7	10	3	10	31	22	15	12	9	47	7	112

نتبيّن من هذا الجدول جملة من الملاحظات نجملها في ما يلي:

- أوّلاً: إنّ المنهج الذي اخترناه في دراسة متون أخبار أسباب النزول ـ القائم على إحصاء آيات الأحكام ـ حقّق لنا غايتيْن أولاهما تجنّب اختلافات المفسّرين وعلماء القرآن في تصنيف آيات الأحكام وتوزيعها على مجالَيْ العبادات والمعاملات بحسب تأويلاتهم المختلفة لنصّ المصحف، وثانيتهما تعيين نسبة أسباب نزول آيات الأحكام مقارنة بالآيات التي لها أسباب نزول عند الواحدي والسيوطي.

وفعلاً فقد بان لنا أنّ عدد آيات الأحكام الواردة في كتاب الواحدي بلغ 113 آية، أي ما يمثّل نسبة 18٪ من مجموع الآيات التي ذكر المؤلّف أسباب

(1) انظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، طبعة أولى، الدار التونسيّة للنشر، 1990، ص ص: 114 ـ 115. ويقول الرازي في هذا السياق: «إنّ تكاليف الله كثيرة، وهي محصورة في نوعيْن: أحدهما ما يتعلّق بالعبادات والثاني ما يتعلّق بالمعاملات. أمّا العبادات فهي التي أمر الله بها لا لمصلحة مرعيّة في الدنيا، بل لمصالح مرعيّة في الدين وهي الصلاة والزكاة والصوم والحجّ والجهاد والإعتاق والنذور وسائر أعمال البرّ. وأمّا المعاملات، فهي إمّا لجلب المنافع وإمّا لدفع المضارّ»، تفسير الرازي، م.م. ، ج: XVI، ص: 205.

نزولها وهو 629 آية. أمّا عند السيوطي، فإنّ عدد تلك الآيات كان في حدود 143 آية، أي ما يعادل نسبة 17٪ من مجمل 857 آية لها أسباب نزول في مؤلّفه «لباب النقول».

والظاهر من خلال الأنموذجين السابقين أنّ النسبة الكبيرة في أخبار أسباب النزول لا علاقة لها بآيات الأحكام. ولهذه الملاحظة دلالة مهمّة في تقديرنا. ذلك أنّ العبارة القرآنيّة في آيات الأحكام نازعة إلى التعبير المباشر ممّا يحدّ من إمكانات «تركيب» أسباب نزول موافقة لها، أو تضخيم أسباب أخرى لها أصول تاريخيّة حقيقيّة. ومن ثمّ عدل المفسّرون وعلماء القرآن عن هذه الآيات إلى غيرها على نحو ما سنراه بعد حين في دراسة آيات الأخبار.

وعلاوة على ذلك تأكّد لدينا أنّ آيات الأحكام كلّها المذكورة في المصحف ليس لها أسباب نزول[1]. وهذا يعني بداهة أنّ أحكامًا قرآنيّة عديدة نزلت ابتداءً دون سبب تاريخيّ مباشر، وهو ما يطعن في الأطروحة القائلة بأنّ آيات الأحكام دون استثناء نزلت لأسباب[2]. ولذلك شدّد القدامى على أنّ الحكم لا يُدرك معناه دون معرفة سبب نزول الآية المتضمّنة لذاك الحكم. ولنأخذ شاهدًا على ذلك قوله: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ ۚ وَأُو۟لَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مِنْ أَمْرِهِۦ يُسْرًا﴾ [الطلاق: 4]. وفي ذلك يقول السيوطي: «وقد أشكل معنى هذا الشرط على بعض الأيمّة حتّى قال الظاهريّة بأنّ الآيسة لا عِدّة عليها إذا لَمْ تَرتَبْ وقد بيّن ذلك سبب النزول، وهو أنّه لمّا نزلت الآية التي في

(1) إذا كان مجموع آيات الأحكام 442 آية (انظر: نائلة السليني الراضوي، **تاريخية التفسير القرآني**، م.م.، ج: I، ص: 38) فإنّ آيات الأحكام التي لها أسباب نزول لم تتجاوز 113 آية عند الواحدي و143 آية لدى السيوطي.

(2) راجع مثلاً: الزركشي، **البرهان**، م.م.، ج: I، ص: 22. وممّن تبنّى هذا الموقف نذكر على سبيل المثال الصادق بلعيد في كتابه: «**القرآن والتشريع**»، م.م.، ص: 21.

سورة البقرة في عِدَدِ النساء قالوا: قد بقِي عَدَد من عِدَد النساء لم يُذْكَرْنَ: الصغار والكبار، فنزلت»[1].

● ثانيًا: أنّ عدد الآيات التي لها أسباب نزول في أحكام المعاملات يفوق بوضوح عدد الآيات المتّصلة بأحكام العبادات. ونعلّل هذا التفاوت بين المجالَيْن في درجة الحضور بأنّ الآيات التي لها معنى تشريعيّ في العبادات لا يتجاوز عددها مائة آية[2]. ثمّ إنّ جلّ أحكام العبادات لم تعلق بها أسباب نزول في تقدير القدامى، ولذلك لم يذكر منها الواحدي سوى 26 آية أي ما يعادل نسبة 23٪ من مجمل آيات الأحكام في كتابه، ونسبة 0,4٪ من مجموع آيات المصحف. ويمكن أيضًا تفسير هذا النسبة الضعيفة بأنّ الأحكام القرآنيّة ذاتها أقرّت توجيهات عامّة في العبادات دون الاهتمام بجزئيّاتها وبطرائق أدائها طقوسًا وشعائر وتعبّدًا. وهذا ما يظهر خاصّة في أحكام الصلاة والصوم. ولكنّ الذي «استقرّ في الوجدان الإسلاميّ شيئاً فشيئاً أنّ العبادة في الصلاة والصوم والحجّ لا يمكن أن تؤدّى إلا على نحو معيّن فيه ما هو فَرْض وفيه ما هو سُنَّة وفيه ما هو نافلة يؤدّيها المرء على سبيل التطوّع. وقد سبق أن رأينا أنّ الرسالة تميّزت في هذا المجال بمرونة كبرى. فأُلْغِيَتْ هذه المرونة من أساسها، واعتبرت الطريقة التي كان الرسول يتعبّد بها مُلزمة في كلّ تفاصيلها»[3].

أمّا في مجالات المعاملات، فإنّ الواحدي والسيوطي قد التمسا لجلّ آيات الأحكام المتعلقة بها أسباب نزول موافقة لها إذ بلغ عدد تلك الآيات 87 آية مع الواحدي وأربى على 100 آية مع السيوطي. ولا شكّ في أنّ اختصاص قسم مهمّ من أخبار أسباب النزول بأحكام المعاملات معبّر عن اندراجها في

---

(1) **الإتقان**، م.م.، ج: I، ص: 83.

(2) توصّلت نائلة السليني الراضوي إلى أنّ مجموع آيات الأحكام الخاصّة بالعبادات هو 94 آية. انظر: **تاريخيّة التفسير القرآني**، م.م.، ج: I، ص: 38.

(3) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م.م.، ص ص: 120 ـ 121.

النسيج الاجتماعيّ لمجتمع الدعوة، فهذه الأحكام هي المنظمة لمراسم النكاح وتراتيب الميراث وحدود الجرائم والجنايات وأصول المعاملات الاقتصاديّة. . . إلخ. وغير خاف أنّ الإسلام قد صاغ رؤية جديدة للعلاقات الاجتماعيّة والمعاملات الاقتصاديّة ملائمة لخصوصيّات الواقع التاريخيّ للجيل الأوّل من المسلمين. ولعلّ الأواصر المتينة بين أحكام المعاملات ومكوّنات المجتمع الإسلاميّ هي التي تبرّر وجود أسباب نزول خاصّة بتلك الأحكام. ذلك أن أسباب النزول تمنح الأحكام القرآنيّة مشروعيّتها الدينيّة ومرجعيّتها التاريخيّة، ويعدّ ذلك كلّه من أعظم الوظائف التي ينهض بها علم أسباب النزول في الفكر الإسلامي قديماً.

وقد اتّضح لنا أنّ النسبة الغالبة من أحكام المعاملات تعلّقت بالسلوك الاجتماعيّ. وهو أمر بديهيّ في ضوء دعوة الرسالة المحمّديّة إلى إرساء تصوّر جديد لمنظومة القيم الاجتماعيّة السائدة وقتئذ. فهذه المنظومة حريصة مثلاً على مراعاة صلة الرحم (**الإسراء 17/ 26**) وعدم التنابز بالألقاب (**الحجرات 49/ 11**) والاستئذان عند دخول البيوت (**النور 24/ 27**). . .

- **ثالثاً**: إنّ أغلب آيات الأحكام ممّا لها أسباب نزول تضمّنتها السور المدنيّة وخاصّة سُوَر **البقرة** 2 و**النساء** 4 و**التوبة** 9 و**النور** 24. من ذلك مثلاً أنّ عدد آيات الأحكام التي لها أسباب نزول في سورة **البقرة** 2 بلغ عند الواحدي 31 آية من مجمع 74 آية أحكام في السورة نفسها[1]. ومن المعروف أنّ تكوين أسس دولة إسلاميّة ناشئة بالمدينة استدعى وجود أحكام عديدة منظّمة للمجتمع الإسلاميّ ومحدّدة لأنماط العلاقات الاجتماعيّة بين أفراده. ولذلك جاء الوحي المدنيّ مسايراً لهذه التغييرات التي عاشتها الجماعات الإسلاميّة الأولى.

- **ورابعاً**: حينما نقارن بين الواحدي والسيوطي من جهة اهتمامهما بأسباب

---

(1) انظر: نائلة السليني الراضوي، **تاريخيّة التفسير القرآني**، م.م.، ج: I، ص: 37.

نزول آيات الأحكام يتّضح لنا ضرب من التقارب بينهما في عدد تلك الآيات على خلاف ما سيكون عليه الأمر مع آيات الأخبار. فتوزيع آيات الأحكام على محاور ميدانيّ العبادات والمعاملات يكاد يكون متعادلاً عند الرجليْن، وفي ذلك دليل على أنّ آيات الأحكام التي لها أسباب نزول قد حصل حولها شبه اتفاق بين المفسّرين وعلماء القرآن، على الأقلّ منذ القرن الخامس الهجريّ.

والمستفاد من ذلك كلّه أنّ النسبة الضعيفة للأخبار المتعلّقة بآيات الأحكام لتدلّ على أنّ مقصد الشارع من أحكامه مقصدٌ توجيهيّ على نحو يكون فيه التشريع ملائماً لحاجات مجتمع الدعوة ومنفتحاً في الوقت نفسه على إمكانات واسعة في تأويل مضمون ذاك التشريع وتعيين أشكاله العمليّة في الممارسة بحسب ما يطرأ على الواقع الاجتماعيّ من تحوّلات سياسيّة ومعرفيّة وثقافيّة. وعلّة ذلك أنّ ««الأحكام» مصطلح فقهي يدلّ، في ترتيب تنازليّ، على الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحظور. وهذه التمييزات لا أساس لها في الرسالة. الرسالة المحمّديّة تهتمّ بما هو خير وما هو شرّ في اللحظة التي وقعت فيها النازلة. فيكون ما ترشد إليه قاعدة بمعايير السلوك المستقيم والأخلاق الفاضلة التي يتعيّن على المسلم أن يستنبطها منها»[1].

والحقّ أنّ من بين المفسّرين القدامى من كان يدعو إلى التعامل مع الأحكام القرآنيّة تعاملاً غير حرفيّ من أجل الملاءمة بين الحكم القرآني المذكور في النصّ وما يطبّق من أحكام على النوازل والحوادث الحاصلة في الواقع التاريخيّ. ولذلك نرى الرازي يقول: «لا يستبعد تجدّد الأحكام الشرعيّة بحسب تجدّد المصالح»[2].

(1) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م.م.، ص: 60.

(2) تفسير الرازي، م.م.، ج: XXIII، ص: 134.

II ـ آيات الأخبار:

إن رمنا تحديد آيات الأخبار من طريق الخلف لقلنا إنّها الآيات التي لا تتضمّن معاني تشريعيّة. ولذلك تندرج في هذا الصنف من الآيات مواضيع عديدة ومتنوّعة من قبيل قصص الأنبياء ووصف الجنّة والنار والحديث عن القدرة الإلهيّة ومصير الإنسان وسلوك أهل الكتاب وجزاء أهل الكفر والنفاق... إلخ. ويبدو أنّ مجال الأخبار يسمح باحتواء مثل هذه المشاغل والمواضيع[1].

وجليّ أنّ القرآن لم يحتف كثيراً بعبارة «خبر» (أو «أخبار»)[2]. ولم يخرج معناها عن إفادة دلالة «النبأ» على نحو قوله: ﴿إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِۦٓ إِنِّىٓ ءَانَسْتُ نَارًا سَـَٔاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ﴾ [النمل: 7] أو قوله: ﴿يَعْتَذِرُونَ إِلَيْكُمْ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْهِمْ قُل لَّا تَعْتَذِرُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكُمْ قَدْ نَبَّأَنَا ٱللَّهُ مِنْ أَخْبَارِكُمْ﴾ [التوبة: 94].

والذي يعنينا هو التعامل مع آيات الأخبار ممّا لها أسباب نزول، إحصاءً وتوزيعاً على ما يوافقها من مواضيع. وهذا ما يجلوه الجدول التصنيفيّ التالي:

	السيرة النبوية	الجهاد والمغازي	أهل الكتاب	أهل الشرك والنفاق	أهل الإسلام والإيمان	القصص القرآني	القدرة الإلهية	المجموع
أسباب النزول للواحدي	85	42	46	146	124	26	47	**516**
لباب النقول للسيوطي	124	70	72	213	177	16	42	**714**

---

(1) تعقّب محمّد القاضي معاني الخبر في المعاجم والموسوعات والمصادر القديمة أدبًا وقصّة، وخلُص، من بين ما خلُص، إلى «أنّ الخبر ملتقًى لمعانٍ مختلفة حتّى إنّه تضخّم وصار من الكلمات التي تُستعمل في مجالات متعدّدة تضمّ إلى النصّ القرآنيّ الحديثَ النبويّ والتاريخ والجغرافيا والأمثال والحكم وغيرها، حتّى إنّ التصدّي لتعريف الخبر يغدو مطلبًا عسيرًا هو على شفا الاستحالة»، **الخبر في الأدب العربيّ**، م.م.، ص: 88.

(2) على نقيض صيغة «خبير» التي تكرّرت 33 مرّة، انظر: محمّد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، م.م.، ص ص: 287 ـ 288.

إنّ مختلف المواضيع التي توزّعت عليها آيات الأخبار تعويلاً على كتابيْ الواحدي والسيوطي تستدعي منّا نظراً متأنّياً حتّى نتبيّن منزلتها ومدى أهميّتها في أخبار أسباب النزول.

- **السيرة النبويّة**: لقد كان مدار قسم من أخبار أسباب النزول على سيرة النبيّ[1] في سلوكه واجتهاداته وعلاقاته بأزواجه... إلخ. ولا شكّ في أنّ هذه الأخبار قد قدّمت تمثّلاً معيّناً لسيرة النبيّ لا على الوجه الذي تحققت عليه فعليّاً في الواقع التاريخيّ. وعلّة ذلك أنّ المفسّرين وعلماء القرآن قد بحثوا للمرويّات المتعلّقة بالسيرة عن سند قرآنيّ يمنحها شرعيّة دينيّة وتاريخيّة في آن بعد أن لقيت تلك المرويّات رواجاً منقطع النظير في أوساط العامّة بفضل الدور الذي اضطلع به القصّاص والإخباريّون في هذا الباب.

والمؤكّد أنّ مخاطبة القرآن للنبيّ عبر ضميريْ المخاطَب المفرد أو الغائب المفرد ساعد المفسّرين وعلماء القرآن على التماس أسباب نزول موضّحة للآيات التي يكون فيها النبيّ محور الخطاب. من ذلك مثلاً الخبر المتعلق بسبب نزول قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [آل عمران: 161][2]. وكذلك الخبر الخاصّ بسبب نزول قوله: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ

(1) رصد المنصف بن عبد الجليل ثلاثة اتجاهات في كتابة السيرة النبويّة هي:
ـ اتجاه أوّل مثّله دارسون مسلمون كُثر ردّدوا في أعمالهم ما قرّره ابن إسحاق (ت. 150هـ) في «سيرة النبيّ» وسلّموا بما روّجه الإخباريّون في هذا الباب.
ـ اتجاه ثانٍ انضوى فيه فريق من المستشرقين طعن في نبوّة محمّد وأرجع الإسلام إلى أصول يهوديّة ومسيحيّة.
ـ واتجاه ثالث عبّرت عنه طائفة من المستشرقين وغيرهم ممّن سعوا إلى تدبّر «الظاهرة المحمّديّة» من منظور تاريخيّ عقلانيّ.
انظر: **ملاحظات في الوحي والقرآن والنبوّة**، م.م.، ص ص: 9 ـ 8.

(2) الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص ص: 130 ـ 131 والسيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص ص: 102 ـ 103.

يُثۡخِنَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنۡيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلۡأٓخِرَةَۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ﴾[1] [الأنفال: 67].

ونعتقد أنّ اهتمام أخبار أسباب النزول بالسيرة النبويّة يقيم البرهان على وجود علاقة مهمّة بين هذين العلمين الإسلاميّين منذ وقت مبكّر، وهذا ما وضّحْناه سابقاً حين درسنا تاريخ علم أسباب النزول، وبذلك مثّلت السيرة مادّة من موادّه الرئيسيّة.

- **الجهاد**: لقد أدرجنا في هذا المحور الآيات الداعية إلى قتال المشركين أو أهل الكتاب والمشيرة إلى غزوات الرسول والمعبّرة عن أحوال المسلمين وسلوكهم في المحاربة[2]. وقد بدا لنا محور الجهاد بارزاً في أخبار أسباب النزول، إذ بلغ عدد الآيات المتعلّقة به ممّا لها أسباب نزول 42 آية مع الواحدي و70 آية مع السيوطي. ووردت جلّ هذه الآيات في سور **البقرة** 2 **والأنفال** 8 **والتوبة** 9 **والأحزاب** 33. والجامع المشترك بينها أنّها سور مدنيّة بما أنّ الأمر بقتال المشركين وأهل الكتاب كان بالمدينة في رأي المفسّرين القدامى[3].

(1) انظر: الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص ص: 242 ـ 245 والسيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص: 218.

(2) يعني مفهوم «الجهاد» في الأصل «غزوة»، وهو مفهوم يشير إلى الحصول على الغنائم مع توجيه الحرب إلى غير المسلمين بالجزيرة العربيّة وخارجها، انظر:
W. MONTGOMERY WATT, ***Muḥammad***, in: ***Encyclopédie générale de l'Islam, S.I.E.D.***, 1986, p.70.
وانظر أيضًا: محمّد الرحموني، **الجهاد من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة، بحث في مواقف العلماء المسلمين في القرنين الرابع والخامس للهجرة**. طبعة أولى، دار الطليعة، بيروت، 2001.

(3) عُدَّت الآية 216 من سورة البقرة 2 «آية فرض الجهاد». انظر: **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: III، ص: 27. واستند الرازي إلى هذه الآية ليقرّر أنّ الجهاد في الأصل فرض عين، ولكنّ «الإجماع اليوم منعقد على أنّه من فروض الكفايات إلاّ أن يدخل المشركون ديار المسلمين، فإنّه يتعيّن حينئذ على الكلّ والله أعلم»، **تفسير الرازي**، م.م.، ج: IV، ص: 26.

- **أهل الكتاب**: تدلّ عبارة «أهل الكتاب» في القرآن، أكثر ما تدلّ، على اليهود ونادراً ما تشير إلى النصارى، وبصفة خاصّة نصارى اليمن[1]. والملاحظ أنّ هذه العبارة لا توجد إلاّ في القرآن المدنيّ. والذي استقرّ في أذهان المفسّرين القدامى «أنّ عداوة اليهود كانت أكثر من عداوة النصارى بنص القرآن»[2].

والناظر في أخبار أسباب النزول يتبيّن ارتباطها بالآيات التي تحدّث فيها الوحي المدنيّ عن أهل الكتاب. فقد وصل عددها إلى 46 آية مع الواحدي، أي ما يعادل نسبة 9٪ من مجموع آيات الأخبار المثبتة في كتابه. ولم يبعد السيوطي عن هذه النسبة كثيراً بما أنّها كانت في حدود 10٪. وتعكس هذه النسبة في رأينا حدّة الصراع الحاصل تاريخيّاً بين المسلمين الأوائل ويهود المدينة ممثلين في طوائفهم الكبرى: بني قريظة وبني قينقاع وبني النضير[3].

- **أهل الشرك والنفاق**: أدرج المفسّرون القدامى في لفظ «المشرك» «الكفّار من أهل الكتاب» واستدلّوا على موقفهم من وجوه عديدة[4]. ورأوا أنّ التعامل مع المشركين يكون بحسب أصنافهم. ففيهم «صنف يرجع بإقامة البرهان وصنف بالقهر وصنف بالإحسان. والإمام الناظر للمسلمين يستعمل مع كلّ صنف ما يراه سبباً لنجاته وتخليصه من الكفر»[5].

---

(1) انظر: نصر حامد أبو زيد، النصّ، السلطة، الحقيقة، م.م.، ص: 103.

(2) تفسير الرازي، م.م.، ج: X، ص: 115. ولتجاوز هذا الموقف الجداليّ يدعو محمّد أركون إلى اعتماد مفهوم جديد هو «مجتمعات الكتاب» يضمّ اليهود والنصارى والمسلمين، ويمكّن من إعادة التفكير في المفهوم القديم لـ«أهل الكتاب» دون السقوط في التحديدات الجداليّة والكلاميّة الجوفاء التي لا تزال سائدة إلى اليوم. انظر للمؤلّف:

The Notion of Revelation: from Ahl Al- Kitab to the societies of the Book, op. cit., p.85.

(3) سنخصّص محورًا من محاور الفصل الثاني من الباب الرابع لدراسة علاقة الرسول باليهود من خلال أخبار أسباب النزول.

(4) انظر في ذلك: تفسير الرازي، م.م.، ج: VI، ص: 56.

(5) تفسير القرطبي، م.م.، ج: VIII، ص: 114.

أمّا كلمة «منافق»[1]، فالظاهر أنّ المفسّرين القدامى لم يتشبّثوا بمفهومها القرآنيّ إذ المقصود بالمنافق، في الأصل، هو المسلم «الجبان» الذي لا يشارك في الحملات العسكريّة ويختبىء في نفق. ولذلك كان «المنافقون» خصوماً سياسيّين لمحمّد في المدنية، وجلّهم زعماء عشائر لها وزنها في المجتمع القبليّ بالجزيرة العربيّة، وأحسن مثال على ذلك شخصيّة عبد الله بن أبيّ (تـ. 9هـ). ويعني ذلك كلّه أنّ كلمة «منافق» ارتبطت في القرآن، أكثر ما ارتبطت، بصراع سياسيّ لا باختلاف دينيّ[2]. ولكنّ المعنى الذي فرض نفسه تاريخيّاً هو إطلاق صفة «منافق» على كلّ من لم يَحسن إسلامُه. وعوّل المفسّرون في إثبات هذا المعنى على علماء اللغة في قولهم: «إنّما سُمِّي المنافق لإظهاره غير ما يضمر تشبيهاً باليربوع، له جحر يقال له: النافقاء وآخر له يقال له القاصعاء. وذلك أنّه يخرق الأرض حتّى إذا كان يبلغ ظاهر الأرض أرقّ التراب، فإذا رابه ريب دفع ذلك التراب برأسه فخرج. فظاهر جحره تراب وباطنه حُفَر، وكذلك المنافق ظاهره إيمان وباطنه كُفْر»[3].

---

(1) يرى أرثر جفري A. JEFFREY أنّ هذه الصيغة مشتقّة من فعل «نَفَقَ» بمعنى «نَفَذَ»، وأرجع أصل الكلمة إلى اللغة الحبشيّة، انظر: *The foreign vocabulary of the Qur'an, op. cit.*, p.272.

(2) انظر في ذلك: J. CHABBI, *Le seigneur des tribus, op. cit.*, p.391 et 647. ونبّهت الباحثة إلى أنّ المقابل الفرنسيّ لكلمة «منافق» هو «Poltron» لا «Hypocrite». على أنّ هذا التدقيق رغم ما فيه من جدّة وطرافة لا ينطبق، في رأينا، على آيات القرآن كلّها التي فيها إحالة على مفهوم النفاق. بل إنّ تعريف القدامى للنفاق ينطبق مثلاً على قوله: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون 63/ 1].

(3) تفسير القرطبي، م.م.، ج: I، ص: 137. ويحسن التنبيه إلى أنّ أغلب الدارسين الغربيّين احتفظوا بهذا الفهم في تدبّر دلالة «المنافق» في الفكر الإسلاميّ. انظر على سبيل المثال:

- TOCHIHIKO IZUTSU, *Ethico Religious concepts in the Qur'an*, Mc Gill University Press, Montreal, 1966, pp. 178-183.
- KENNETH CRAGG, *The event of the Qur'an: Islam in its scripture*, London, 1971, p.118.

والذي دعانا إلى الجمع بين «أهل الشرك» و«المنافقين» أنّ القرآن نفسه قرن بينهما على نحو ما جاء في قوله: ﴿وَيُعَذِّبَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْمُشْرِكِينَ وَٱلْمُشْرِكَٰتِ ٱلظَّآنِّينَ بِٱللَّهِ ظَنَّ ٱلسَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَآئِرَةُ ٱلسَّوْءِ﴾ [الفتح: 6]. وإذا حملنا معنى الشرك على الكفر[1] وجدنا آيات كثيرة جامعة بين «المنافقين» و«الكافرين» من مثل قوله: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ هِىَ حَسْبُهُمْۚ وَلَعَنَهُمُ ٱللَّهُۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾ [التوبة: 68].

وَيَتّضح لنا أنّ أغلب الآيات التي لها أسباب نزول أخبرت عن أحوال المشركين والمنافقين. وهذا ما نلمسه بوضوح عند الواحدي والسيوطي. فقد وصل عدد تلك الآيات عند الأوّل إلى 146 آية وهو ما يضارع نسبة 30٪ من آيات الأخبار في كتابه. وبلغ عددها عند الثاني 213 آية، أي ما يعادل نسبة 30٪ كذلك من مجموع آيات الأخبار في مؤلّفه. وفي ذلك دليل ساطع على أنّ أخبار أسباب النزول احتفظت لنا بمادّة غزيرة نسبيًّا تصف، من منظور معيّن، أوضاع «المشركين» و«المنافقين» في مجتمع الدعوة ومختلف ردود أفعالهم تجاه النبيّ خصوصًا وإزاء الرسالة المحمّديّة عمومًا.

- **أهل الإسلام والإيمان**: من البديهيّ أن يتوجّه الوحي إلى الجماعة المؤمنة مرغّبًا إيّاها في الدين والقيم القرآنيّة ومذكّرًا بالبعث والمصير والجزاء، ومحذّرًا من يخرج منهم عن أصول الإسلام وأركانه سلوكًا وتعبّدًا. ولذلك سردت أخبار كثيرة من أسباب النزول ـ متى سلّمنا بصحّتها التاريخيّة ـ أحوال المسلمين وقتئذ ورصدت مدى تفاعلهم مع النبيّ وما جاءت به الرسالة من معان تشريعيّة وما قرّرته من رؤى جديدة للإنسان ومنزلته في

- J. WANSBROUGH, ***The Sectarian milieu: Content and composition of Islamic salvation history***, Oxford University Press, 1978, p.12.

(1) انظر: فصل «كفر» بقلم CAMILLA ADANG في:

Encyclopaedia of the Qur'an, op. cit., Vol I, pp. 218-226.

الوجود. وهكذا استأثرت الآيات النازلة في المسلمين بنسبة 24٪ من جملة آيات الأخبار عند الواحدي وبنسبة 25٪ لدى السيوطي.

- **القصص القرآنيّ**: وجدنا بعض أخبار أسباب النزول متّصلة بسرد القصص القرآنيّ. ويحسن التذكير بأنّ جانبًا من هذه القصص يخرج، عند الفحص، عن حدّ علم أسباب النزول. وهذا ما وجدناه خاصّة عند الواحدي من قبيل اهتمامه بسبب نزول الآية 260 من سورة **البقرة** 2 إذ يقول: «ذكر المفسّرون السبب في سؤال إبراهيم ربّه أن يُرِيَهُ إحياء الموتى...»[1]. فهذا المثال لا علاقة له بالدلالة الاصطلاحيّة لأسباب النزول لخروجه عن مرحلة الوحي المحمّديّ.

وفي المقابل ذكر علماء القرآن أخبارًا عن القصص القرآنيّ بسبب بعض الأسئلة التي وُجّهت إلى الرسول[2]. من ذلك ما يرويه قتادة عن سبب نزول الآية 83 وما يليها من سورة **الكهف** 18 قائلاً: «إنّ اليهود سألوا النبيّ ﷺ عن ذي القرنين. فأنزل الله تعالى هذه الآيات»[3].

- **القدرة الإلهيّة**: قد يبدو للوهلة الأولى تعلّق بعض أخبار أسباب النزول بوصف القدرة الإلهيّة مبحثًا ناشزًا في ضوء العلم القرآني الذي ندرس. ولكنّ الواحدي مثلاً أدرج هذا الموضوع في أسباب النزول. وحسبنا شاهدًا نظرة نلقيها على سبب نزول الآية: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ

---

(1) **أسباب النزول**، م.م.، ص: 87. وانظر أيضًا أنموذجًا آخر يخصّ سبب نزول الآية 259 من سورة البقرة 2، ضمن تفسير الرازي، م.م.، ج: VII، ص: 31.

(2) يبدو أنّ قصص الأنبياء الواردة في القرآن كانت رائجة بمكّة وقتئذ. ومن أهمّ المعاني البارزة التي ركّز عليها الرسول في تلك القصص التذكير بمصير الأمم التي هزئت بأنبيائها والعقاب الشديد الذي أنزله الله بها. راجع في ذلك:

F. E. PETERS, ***The Quest of the historical Muḥammad***, in: ***International of Journal of Middle east Studies***, vol, 23, August 1991, p.296.

(3) الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 306.

وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 164].
لذلك نعتبر حضور هذا المحور من محاور آيات الأخبار مهمًّا مقارنةً بغيره من المحاور، إذ بلغ عدد الآيات التي تعرّض إليها الواحدي 47 آية. أمّا السيوطي، فإنّ عدد تلك الآيات وصل عنده إلى 42 آية.

والذي نخرج به بعد نظرنا في آيات الأحكام والأخبار المقترنة بها أسباب نزول نتيجة تبدو في الظاهر غير منتظرة، وهي **تعلّق ما يربو على 80٪ من أخبار أسباب النزول بآيات الأخبار**، على نقيض الانطباع الشائع قديمًا[1] وحديثًا[2] المتمثّل في أنّ مادّة أسباب النزول مبيّنة في المقام الأوّل لآيات الأحكام. وهذا الانطباع رسّخه المفسّرون وعلماء القرآن بالقول إنّ علّة الحكم في الآية لا يُتَوَصَّلُ إليها إلاّ بمعرفة سبب نزولها التاريخيّ.

والحقّ أنّنا كنّا متوقّعين هذه النتيجة، إن لم نقل متيقّنين منها. وعلّة ذلك أنّ مختلف العوامل المباشرة التي أسهمت في تكوّن علم أسباب النزول وتشكّله من ناحية، وأنّ المسار التاريخيّ الذي قطعه هذا العلم والمراحل الثلاث التي تقلّب فيها من ناحية أخرى، لا يمكن أن تؤدّي إلاّ إلى تلك النتيجة. فالذين أسّسوا لعلم أسباب النزول في بداياته الأولى هم القصّاص والإخباريّون والمحدّثون، وقد ولعوا، أكثر ما ولعوا، بسرد مغازي الرسول وسيرته وعلاقته بصحابته. ولذلك لم تكن تعنيهم كثيرًا أسباب نزول آيات الأحكام. وسيلتفت المفسّرون، في وقت لاحق، إلى هذا المشغل في ضوء تنامي الاهتمامات الفقهيّة منذ منتصف القرن الثاني الهجريّ.

فهل ترانا بعد هذا مخطئين لو قلنا إنّ **علم أسباب النزول** حقّق مطلبًا مهمًّا في نظر المفسّرين وعلماء القرآن وهو **عقد صلة بين نصّ المصحف والأخبار المتعلّقة بسيرة النبيّ ومغازيه**؟.

---

(1) انظر مثلاً: الزركشي، **البرهان**، م.م.، ج: I، ص: 22.
(2) انظر مثلاً: صبحي الصالح، **مباحث في علوم القرآن**، م.م.، ص ص: 130 ـ 131.

الفصل الثالث

صناعة أخبار أسباب النزول

بيّنّا في الفصل الأوّل من هذا الباب أنّ أغلب رواة أسباب النزول كانوا من الجيل الإسلاميّ الثاني والأجيال التي تلته. وهذا ما يحمل على الاعتقاد بأنّ مادّة أسباب النزول وُجدت لاحقًا بعد انتهاء مرحلة الوحي المحمّديّ بموت الرسول. ذلك أنّ كبار الصحابة لم يكونوا معنيّين بمعرفة أسباب نزول الآيات بما أنّهم عاينوا ظروف النزول معاينة مباشرة. وبذلك حدثت الأسباب في الواقع التاريخيّ ثم نزل الوحي الموافق لها بيانًا لحكم أو اعتراضًا على تصّرف أو قول أو إثباتًا وتبريرًا لسلوك.

وبالمقابل، فإنّ التابعين ومن تلاهم من المسلمين سيقومون بقلب المسار الذي عرفه الصحابة، إذ سينظر التابعون في نصّ المصحف، ثمّ سيبحثون من وراء الآيات عن أسباب نزولها مسترشدين في ذلك بما يمكن أن يرشح به النصّ من إشارات تاريخيّة[1] وعلامات لغويّة ركّبوا عليها أسباب نزول آيات عديدة.

---

(1) يقول هشام جعيّط: «إذا كان صحيحًا أنّ القرآن لا يذكر كلّ المحطّات لسيرة النبيّ، فهو يشير إلى الكبرى منها في حياته الخاصّة: صفته القرشيّة، يتمه، فقره ثمّ غناه، تجلّي المَلَك أو الله ذاته له، التكذيب والمعاناة، الهجرة، بدر، أحد، المنافقون، الفتح، وغير ذلك من الأحداث الهامّة على صعيدَي النبوّة والتاريخ». الوحي والقرآن والنبوّة، م.م.، ص: 35. وانظر أيضًا:
J. CHABBI, ***Le seigneur des tribus, op. cit.***, p.79.

لذلك وجّهنا عملنا في هذا الفصل إلى مبحثين أساسيّين، يتعقّب أوّلهما أهمّ القرائن اللغويّة القرآنيّة لصناعة أخبار أسباب النزول. ويرصد ثانيهما أبرز خصائص الأخبار المصنوعة.

I ـ القرائن اللغويّة القرآنيّة لصناعة الأخبار:

إنّ حاجة المفسّرين وعلماء القرآن وكتّاب السيرة إلى معرفة أسباب نزول القرآن استدعت منهم الانتقال من **نظام اللغة** مجسّدًا في النصّ الدينيّ إلى **نظام الواقع** مجسّمًا في الوقائع والنوازل التاريخيّة. واقتضى منهم هذا الانتقال الاستناد إلى قرائن لغويّة قرآنيّة مكّنتهم من صناعة الأخبار واختلاقها والإيهام بحقيقتها التاريخيّة. ولئن لم يصرّحوا البتّة بتعويلهم على تلك القرائن، فإنّ تفحّصًا رصينًا للآيات التي لها أسباب نزول أوصلنا إلى تعيين هذه القرائن من أهمّها:

1 ـ السؤال والاستفتاء:

وجد المفسّرون القدامى وعلماء القرآن في الآيات التي ضمّت عبارة «يسألونك» إمكانًا مناسبًا لنسج أخبار أسباب نزول حولها، إذ سلّموا بوجود أسئلة طُرحت حقيقة على الرسول بما أنّه هو المقصود من الخطاب. أمّا من ألقى هذه الأسئلة فغير محدّد في نصّ المصحف تحديدًا صريحًا. ذلك أنّ الفاعل مسند إلى ضمير الغائب الجمع «هُمْ».

وبالعودة إلى كتَابَيْ **«أسباب النزول»** للواحدي و**«لباب النقول»** للسيوطي تبيّن لنا أنّ الآيات كلّها المتضمّنة لعبارة **«يسألونك»**، وقد تكرّرت في نصّ المصحف خمس عشرة مرّة، لها أسباب نزول في المؤلَّفَيْن معًا. من ذلك سبب نزول الآية: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: 189]. فقد ساق الواحدي في شأن نزولها ثلاثة أخبار هي[1]:

---

(1) أسباب النزول، م.م.، ص ص: 55 ـ 56.

- الخبر الأوّل: «قال معاذ بن جبل: يا رسول الله إنّ اليهود تغشانا ويكثرون مسألتنا عن الأهلّة. فأنزل الله تعالى هذه الآية».
- الخبر الثاني: «قال قتادة: ذُكر لنا أنّهم سألوا نبيّ الله ﷺ: لِمَ خُلِقَت هذه الأهلّة؟ فأنزل تعالى: ﴿قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾».
- الخبر الثالث: «قال الكلبي: نزلت في معاذ بن جبل وثعلبة بن عنمة، وهما رجلان من الأنصار قالا: يا رسول الله ما بال الهلال يبدو فيطلع دقيقًا مثل الخيط. ثمّ يزيد حتّى يعظم ويستوي ويستدير. ثم لا يزال ينتقص ويدقّ حتّى يكون كما كان، لا يكون على حال واحدة؟ فنزلت الآية».

عندما نتأمّل هذه الأخبار يتّضح لنا أنّ الخبر الأوّل يعيّن الطرف السائل، وهو ههنا اليهود، وغلب على السؤال المطروح التعميم والغموض الشديدان، إذ لا نعلم على وجه الدقّة محتوى سؤال اليهود للصحابة. أمّا الخبر الثاني فينزع إلى شيء من الضبط والتحديد، خاصّة في مستوى السؤال وهو: «لِمَ خُلقت هذه الأهلّة؟»، ولكن دون معرفة السياق الدلاليّ الذي يبرّر إلقاء هذا السؤال على النبيّ من جهة ودون معرفة الطرف السائل من جهة أخرى. ويُمعن الخبر الثالث في تفصيل القول في محتوى السؤال، ولكن مع انزياح عمّا تضمّنته الإجابة الواردة في نصّ الآية، إذ لا يتعلّق الأمر، ههنا، بسيروة الهلال أو باستحالته بدرًا، ثمّ عودته هلالاً وهكذا دواليك. واللافت للانتباه أنّ مضمون سؤال معاذ بن جبل قد طرأت عليه عدّة تغييرات حينما نقارن بين الخبرين الأوّل والثالث، إذ لم يعد لليهود ذكر في الخبر الثالث، وبرز شخص آخر طرح السؤال على الرسول وهو ثعلبة بن عنمة (تـ. 5هـ). ولئن ذُكر الخبر الأخير في كتابيْ الواحدي والسيوطي فإنّه غاب عن تفسيري الطبري والطبرسي. أمّا القرطبي فقد عمد إلى الجمع بين الخبرين الأوّل والثالث في رواية واحدة وردت على لسان معاذ: «يا رسول الله إنّ اليهود تغشانا ويكثرون مسألتنا عن

الأهلّة، فما بال الهلال يبدو دقيقًا ثمّ يزيد حتّى يستوي ويستدير. ثمّ ينتقص حتّى يعود كما كان؟ فأنزل الله هذه الآية»[1].

ونعتقد أنّ ما ألمعنا إليه من وجوه الاختلاف بين المفسّرين وعلماء القرآن في ضبط سبب نزول الآية لدليل على أنّ أخبار سبب النزول قُدَّتْ على مقاس الآية. وممّا ساعدهم على ذلك أنّها تضمّنت الإجابة عن السؤال الذي كتم الوحي تفاصيله وجزئيّاته، فعبارة «يسألونك» تأتي في الغالب ضمن التركيب التالي: «يسألونك... قُلْ...»[2].

وحينما ننظر في قوله: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَن ذِى ٱلْقَرْنَيْنِ ۖ قُلْ سَأَتْلُوا۟ عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا﴾ [الكهف: 83] نرى أنّ الواحدي أثبت للآية سبب نزول ونصّه على لسان قتادة: «إنّ اليهود سألوا النبيّ ﷺ عن ذي القرنين. فأنزل الله تعالى هذه الآيات»[3]. ولعلّ أبرز مطعن يمكن توجيهه إلى هذا الخبر أنّ سورة الكهف مكّيّة كلّها في نظر القدامى، بينما يشير الخبر المذكور إلى علاقة الرسول باليهود في المدينة. وفضلاً عن ذلك، فإنّ نصّ الخبر لا يضيف علمًا إلى نصّ الآية أو يوضح غامضًا فيه. وممّا يعزّز سمة الوضع والاختلاق في الخبر أنّ القدامى لم يذكروا سببًا لنزول الآية. وهذا ما تؤكّده مثلاً تفاسير الطبري والطبرسي والرازي والقرطبي و«لباب» السيوطي.

ومثلما صُنِعَتْ للآيات المتضمّنة لعبارة «يسألونك» أسبابُ نزول، التمس القدامى أسباب نزول للآيتين المحتويتين على عبارة «يستفتونك». ذلك أنّ الآيتين 127 و176 من سورة النساء 4 دائرتان حول النساء والكلالة. فبالنسبة إلى الآية الثانية اختلف المفسّرون في إسناد سبب نزول إليها، إذ للآية سبب في

---

(1) تفسير القرطبي، م.م.، ج: II، ص ص: 227 ـ 228.

(2) لم يعْدل عن هذا التركيب إلاّ في مناسبة واحدة تعلّقت بالآية 43 من سورة النازعات 79.

(3) أسباب النزول، م.م.، ص: 306.

تفسيري الطبري[1] والقرطبي[2]، بينما لم يَرِدْ لهذا السبب ذكر في تفسيري الطبرسي والرازي على الرغم من أنّ الآية في أحكام المعاملات عمومًا. وقد بدا لنا خبر سبب النزول مركّبًا على الآية، وهذا ما يجلوه قول جابر بن عبد الله: «اشتكيتُ فدخل عليّ رسول الله ﷺ وعندي سبع أخوات. فنفخ في وَجهي فأفقت. فقلت: يا رسول الله أوصِي لأخواتي بالثلثين. قال: احبس: فقلتُ: الشطر؟ قال: احبس. ثمّ خرج فتركني. قال: ثمّ دخل عليّ وقال لي: يا جابر إنّي لا أراك تموت في وجعك هذا، إنّ الله قد أنزل. فبَيَّنَ الذي لأخواتك، جعل لأخواتك الثلثين»[3]. فهذا الخبر يحدّد المبرّر الشكليّ المباشر الذي جعل الرسول يدخل على جابر، وهو شكواه من علّة أصابتْه. ثمّ يشير الخبر - بعد أن دار على حال جابر - إلى عدد أخواته على نحو ينسجم مع ما سيُلْقَى من أسئلة على الرسول. بل إنّ طرح تلك الأسئلة ظهر لنا مُسْقَطًا لا يقتضيه سياق الواقعة. وفضلاً عن ذلك كلّه، ينتهي خبر سبب النزول ولا يوضّح شيئًا من أمر الكلالة التي حيّرت المفسّرين القدامى وأرّقتهم[4].

وحينما نقارن بين هذا الخبر وما جاء في شأن سبب نزول الآية 11 من سورة النساء 4 نقف على تشابه بينهما في بناء المتن، إضافة إلى إسناد رواية الخبر إلى جابر أيضًا، إذ يقول: «عادني رسول الله ﷺ وأبو بكر في بني سلمة يمشيان. فوجدني لا أعقل. فدعا بماء، فتوضّأ ثمّ رشّ عليّ منه فأفقتُ.

(1) انظر: تفسير الطبري، م.م.، ج: IV، ص: 379.

(2) انظر: تفسير القرطبي، م.م.، ج: VI، ص: 20.

(3) الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 190. وانظر الخبر نفسه في «لباب النقول». م.م.، ص ص: 156-157.

(4) انظر بحثًا في دلالة الكلالة عند:

DAVID S. POWERS, ***On the Abrogation of the bequest verses op, cit.***, pp.246-295.

وانظر أيضًا نائلة السليني الراضوي، تاريخيّة التفسير القرآني، م.م.، ج.I، ص ص: 231 - 236.

فقلتُ: كيف أصنع في مالي يا رسول الله؟ فنزلت: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ الآية»[1]. ففي الخبرين تنتاب الراوي الحالة المَرَضيّة نفسَها. ثمّ يسوق، إثر إفاقته، سؤالاً أو أكثر لا يقتضيه بالضرورة مقام القول ليكون حجّة واهية لبيان سبَبَيْ نزول الآيتين.

ويمكن أن نجد أيضًا اختلافًا بين المخاطِب في الآية 176 من «النساء 4» وفي مَنْ نزلت بسببه. فالوحي يشير، في مستوى السؤال، إلى جمْع «يسألونك»، بينما يتعلّق خبر سبب النزول بشخص مفرد.

وهكذا، فإنّ المفسّرين القدامى تتبّعوا الآيات التي يُفهم منها إلقاء سؤال على الرسول أو استفتاؤه في أمر معيّن، وصنعوا لها أخبارًا جاعلين أبطالها من الصحابة المعروفين ومتّخذين من الرسول شاهد إثبات على صحّة ما رووه من أسباب نزول[2]. ولا يفهمَنّ من كلامنا أنّ كلّ آية معبّرة عن صيغتيْ السؤال والاستفتاء ليست لها في الواقع التاريخيّ أسباب نزول. فهذا الاحتمال يبقى واردًا لكن دون الجزم بحدوثه حقيقة. فنحن اليوم، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، نتعامل مع نصّ افتقدنا فيه «**وضعيّة الخطاب**» لمّا كان قرآنًا بالمعنى الحقيقيّ للكلمة. ولكنّ ذلك لا يمنع من القول إنّ الله، على حدّ رأي الطالبي، يجيب عمّا يُلْقَى عليه من أسئلة، ولكنّه لا يقدّم إجابات نهائيّة أو يصوغ نظريّة معيّنة، وإنّما يدعو الناسَ إلى البحث والنظر والتفكّر[3]. ولذلك لم ينتبه القدامى إلى أنّ السؤال والجواب في علم أسباب النزول لهما طبيعتان مخصوصتان من جهة، ومرجعان متباينان: بشريّ نسبيّ وإلهيّ مفارق من جهة أخرى[4].

---

(1) أسباب النزول، م.م.، ص: 149.

(2) اعتبر بلاشير BLACHÈRE الرسولَ، في الطور المدني، في إجاباته عمّا يُلقى عليه من أسئلة بمنزلة «المفتي» الذي يمدّه الله بنوره. انظر مقدّمة ترجمته الثانية للقرآن (بالفرنسيّة)، م.م.، ص: 22.

(3) راجع: *Quelle clé pour lire le Coran? op. cit.*, p.73.

(4) يقول علي أومليل في هذا المعنى: «سبب النزول كما قلنا سؤال إلاّ أنّه سؤال استثنائيّ، =

2 ـ الأمر والنهي:

لمّا كان الإسلام ـ لحظة انبثاقه في القرن السابع الميلاديّ ـ داعيًا إلى منظومة دينيّة وقيميّة وتشريعيّة استدعت عدولاً عن قيم سائدة بالجزيرة العربيّة، فإنّ الوحي المحمّديّ قد قام على جملة من الأوامر والنواهي لقيت اهتمامًا بارزًا من المفسّرين والفقهاء، وخاصّة من الأصوليّين الذين أفردوا لها بابًا ضمن مؤلّفات أصول الفقه[1]. وبذلك استغلّ المفسّرون وعلماء القرآن تعدّد أسلوبَيْ الأمر والنهي في القرآن لحبك أسباب نزول الآيات ممّا لا يقتضي بالضرورة وجودها في الواقع التاريخيّ. ولنا في مدوّنتنا النصّيّة شواهد كثيرة معبّرة عمّا اصطنعه القدامى من أخبار للآيات تضمّنت صيغة أمر أو صيغة نهي. من ذلك أنّ الآية 195 من سورة البقرة 2 جمعت بين الصيغتين: ﴿وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾.

وعلى الرغم من أنّنا إزاء آية واحدة، فإنّ للقسم الأوّل منها (أي صيغة الأمر) أسباب نزول مقتصرة عليه. وعيّن المفسّرون للقسم الثاني منها المتضمّن لصيغة النهي أسباب نزول أخرى، فضلاً عن إثبات سبب نزول يَهُمُّ الآية كلّها. فمن الأخبار الخاصّة بالجزء الأوّل من الآية قول محمّد بن كعب القرظي: «كان القوم في سبيل الله، فيتزوّد الرجل. فكان أفضل زادًا من الآخر. أنفق البائس من زاده حتّى لا يبقى من زاده شيء، أحبَّ أن يواسِيَ صاحبه. فأنزل الله: «وأنفقوا في سبيل الله...»[2].

ويورد الواحدي خبرًا آخر جاء على لسان الضحّاك بن أبي جبيرة يقول:

= سؤال ثابت سُئِلَ في زمان فذّ، فأنتج جوابًا لا يتعلّق بزمان، أو هو يتعلّق بكلّ الأزمنة، وهو سؤال غريب لأنّه غير مكافئ لجوابه، ذلك أنّ السؤال بشريّ طرحه إنسان أو أناس، إلاّ أنّ الجواب لم يكن بشريًا لأنّه وحي»، في **شرعيّة الاختلاف**، م.م.، ص: 54.

(1) انظر مثلاً: فخر الدين الرازي، **المحصول من علم أصول الفقه**، ط. أولى، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1988، ج. I، ص ص: 184 ـ 352.

(2) **تفسير الطبري**، م.م.، ج: II، ص: 207.

«كانت الأنصار يتصدّقون ويطعمون ما شاء الله. فأصابتهم سنة، فأمسكوا. فأنزل الله عزّ وجلّ هذه الآية»[1].

أمّا الرازي، فإنّه ساق خبرًا عقّد فيه الصلة بين هذه الآية والآية السابقة لها، إذ يقول: «يُرْوَى أنّه لمّا نزل قوله تعالى: ﴿ٱلشَّهۡرُ ٱلۡحَرَامُ بِٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ وَٱلۡحُرُمَٰتُ قِصَاصٞۚ﴾ [البقرة: 194] قال رجل من الحاضرين: والله يا رسول الله ما لنا زاد وليس أحد يطعمنا. فأمر رسول الله ﷺ أن ينفقوا في سبيل الله وأن يتصدّقوا وأن لا يكفّوا أيديهم عن الصدقة ولو بشقّ تمرة تُحمل في سبيل الله فيهلكوا. فنزلت هذه الآية على وفق رسول الله ﷺ»[2].

يتّضح لنا من خلال هذه الأخبار اختلاف الفواعل فيها، إذ وجدنا ثلاثة منها هي «القوم» و«الأنصار»[3] و«رجل من الحاضرين». واتّسمت هذه الأخبار باختلاف في مضامينها أيضًا. ذلك أنّ محتوى الخبر الأوّل وجدَ تزكية من الوحي. أمّا الخبر الثاني فقد بدا متعارضًا مع ما دعا إليه القرآن من أمْر بالإنفاق بقطع النظر عن حقيقة هذا الأمر هل هو من طريق الاختيار أم من جهة الوجوب؟

وفي ما يخصّ الجزء الثاني من الآية، فإنّ الخبر المبيّن لسبب نزولها مداره على رواية النعمان بن بشير (تـ. 65هـ) حينا قال: «كان الرجل يذنب الذنب، فيقول لا يغفر لي. فأنزل الله: ﴿وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ﴾»[4]. وإذا كانت علامات الاختلاق واضحة في هذا الخبر، فإنّ المفسّرين يسوقون خبرًا آخر على لسان أسلم بن أبي عمران، وهو قوله: «غزونا القسطنطينيّة، وعلى الجماعة عبد الرحمان بن الوليد، والروم مُلْصِقُو ظهورهم بحائط المدينة.

(1) أسباب النزول، م.م.، ص: 59.
(2) تفسير الرازي، م.م.، ج: V، ص: 135.
(3) لمّا كان الخبر الثاني متعلّقًا بسلوك أتاه الأنصار واعترض عليه الوحي، فإنّ القرطبيّ الأنصاريّ لم يثبت ذاك الخبر في تفسيره.
(4) السيوطي، لباب النقول، م.م.، ص: 56.

فحمل رجل على العدوّ. فقال الناس: مَه مَه! لا إله إلاّ الله، يُلْقِي بيديْه إلى التهلكة! فقال أبو أيّوب: سبحان الله! أنزلت هذه الآية فينا معاشر الأنصار لمّا نصر الله نبيّه وأظهر دينه. قلنا: هلُمَّ نقيم في أموالنا ونصلحها. فأنزل الله عزّ وجلّ: ﴿وَأَنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ الآية»[1].

والذي نخرج به أنّ مثل هذه الأخبار لم تراعِ وظيفة الارتباط بين الأمر والنهي في الآية ولم تقف على دلالاته. ولا شكّ في أنّ تباين آراء المفسّرين في تعيين سبب نزول الآية أمارة على أنّ تلك الأخبار وُجدت لفهم علّة ما أمَر الله به عباده وما نهاهم عنه. فالأمر والنهي المتضمّنان في الآية وردَا في سياق الحثّ على الجهاد وبذل المال في سبيل الله متى أُجْبِرَ المسلمون على مقاتلة أعدائهم وأُكْرِهُوا على ذلك. وهذا المعنى واضحٌ جدًّا في الآية 190 من السورة نفسها: ﴿وَقَـٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَـٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾. ولكنّ التأويل الذي تبنّاه المفسّرون هو تقييد الإنفاق في سبيل الله بالجهاد من ناحية والتخلّي عن السبب المباشر المبرّر لمقاتلة المسلمين أعداءَهم من ناحية أخرى. وبذلك اعْتُبِرَت حركات الفتوح والتوسّع والحملات العسكريّة خارج حدود الجزيرة العربيّة من مقتضيات الجهاد أو قُلْ القتال الذي أمر به اللهُ عبادَه[2]. ولذلك احتاج المفسّرون إلى صناعة أخبار ترسّخ في الوجدان الإسلاميّ هذا التأويل المخصوص للآية.

والمستفاد ممّا تقدّم أنّ المفسّرين وعلماء القرآن كانوا حريصين على معرفة العلل الكامنة وراء الأوامر والنواهي الواردة في نصّ المصحف[3]. فعندما يقول الله مثلاً: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا. . .﴾ [الكهف: 131] فذاك

(1) تفسير القرطبي، م.م.، ج: II، ص: 240.

(2) تعبّر حركة الفتوحات في نظر عبد المجيد الشرفي عن «انحراف عن أهداف الرسالة من حيث تغليب «الجهاد» في شكله الهجوميّ العنيف وبكلّ الفساد الذي ينتج عنه، على حرّية المعتقد وعلى الدعوة بالتي هي أحسن. . .»، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م.م.، ص: 116.

(3) راجع: A. RIPPIN, ***The function of asbab al-nuzul..., op. cit.*** pp. 9-10.

يقتضي في نظرهم وجود علّة مفسّرة لهذا النهي[1]. ولم يخطر ببالهم أنّ الأمر أو النهي يمكن أن ينزلا ابتداءً دون الحاجة إلى سبب تاريخيّ.

3 ـ الخطاب القرآنيّ العامّ:

لا شيء أقلق المفسّرين مثلما أقلقتهم ضروب من الخطاب القرآنيّ نازعة إلى التعميم والإجمال. فالذي يهمّهم بالدرجة الأولى ـ وهم يتعاملون مع نصّ المصحف تفسيرًا وتأويلاً ـ توضيح ما بدا لهم مبهمًا من الكلام وردّ الخطاب القرآنيّ إلى مراجعه التاريخيّة. ومن ثمّ استغلّوا خاصّية التعميم الغالبة على الوحي لوضع أخبار مفسّرة لأسباب نزول الآيات. ولنأخذ مثلاً على ذلك كلمة «**الإنسان**»، إذ تكرّر استعمالها 65 مرّة في نصّ المصحف وردت أغلبها في سور مكّيّة. ومن المعلوم أنّ ما يغلب على الخطاب القرآنيّ في المرحلة المكّيّة توجّهه إلى الإنسان مطلقًا قصد عطف القلوب على الدين الجديد المؤسّس على التوحيد وعلى مفهوم الله خالقًا للكون وللإنسان معًا.

لذلك صنع المفسّرون وعلماء القرآن أسباب نزول لآيات متضمّنة لعبارة «الإنسان» على الاستغراق. من ذلك الآية: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ﴾ [القيامة: 3]. فالمعنى المراد منها يمكن بلوغه دون حاجة إلى معارف من خارج النصّ الدينيّ. ولكنّ الذي اعتقد القدامى صوابه وجود سبب «تاريخيّ» تخرج بمقتضاه كلمة «الإنسان» في الآية من الإطلاق إلى التعيين. وعندئذ علّق بها الواحدي الخبر التالي: «نزلت في عديّ بن ربيعة. وذلك أنّه أتى النبيّ ﷺ فقال: حدّثني عن يوم القيامة متى يكون؟ وكيف يكون أمرُها وحالُها؟ فأخبره النبيّ ﷺ بذلك. فقال: لو عاينت ذلك اليومَ لم أصدّقك يا محمّد ولم أؤمن به، أَوَ يجمَع اللهُ العظام؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية»[2].

---

(1) انظر: الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص ص: 312 ـ 313. وتجدر الإشارة إلى أنّنا لم نجد لهذه الآية سبب نزول في تفسيري الطبري والقرطبي.

(2) أسباب النزول، م.م.، ص: 469.

وفي رواية أخرى أنّ المقصود من الآية أبو جهل (تـ. 2هـ) حين أنكر البعث[1]. وهكذا، فإنّ اتّكاء المفسّرين على سبب النزول مكّنهم من تجاوز التعميم الغالب على عبارة «الإنسان». والحقيقة أنّ فخر الدين الرازي يكاد يكون الوحيد من بين المفسّرين القدامى ممّن تفطّن إلى أن إلصاقَ سبب نزول بالآية لا يقتضيه نصّ الوحي. ولذلك قال في آخر الخبر المبيّن لسبب النزول: «وقال جمع من الأصوليّين: بل المراد الإنسان المكذّب بالبعث على الإطلاق»[2]. ويتأكّد هذا الفهم المتميّز للرازي في حديثه عن سبب نزول الآية: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ﴾ [العلق: 6]. ففي الآية قولان: القول الأوّل مال أصحابه إلى تعيين الإنسان، وهو مرّة أخرى، أبو جهل في رأي أكثر المفسّرين مع اختلاف في قصّة النزول من مفسّر إلى آخر. من ذلك الخبر الذي رواه أبو هريرة قائلاً: «قال أبو جهل: هل يعفّر محمّد وجهه بين أظهركم؟ فقيل: نعم. قال: واللات والعزّى لئن رأيته يفعل لأَطَأَنَّ على رقبته ولأَعفّرنَّ وجهه في التراب! فأنزل الله: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ. . .﴾[3].

وبقطع النظر عن الاحتراز الذي نسجّله على أبي هريرة في سرد سبب نزول آية مكّيّة من أوّل ما نزل من القرآن على نحو ما وضّحناه في الفصل الأوّل من هذا الباب، فإنّ قولاً ثانيًا تبنّاه فخر الدين الرازي وانتصر له مفاده «أنّ المراد من الإنسان المذكور في هذه الآية جملة **الإنسان**. والقول الأوّل، وإن كان أظهر بحسب الروايات، إلاّ أنّ هذا القول أقرب بحسب الظاهر لأنّه تعالى بيّن أنّ الله سبحانه مع أنّه خلقَه مِن علَقة وأنعم عليه بالنِعم التي قدّمنا ذكرها، إذ أغناه وزاد في النعمة عليه فإنّه يطغى ويتجاوز الحدّ في المعاصي واتّباع هوى النفس. . .»[4].

(1) انظر: تفسير القرطبي، م.م.، ج: XIX، ص: 61.
(2) تفسير الرازي، م.م.، ج: XXX، ص: 217.
(3) السيوطي، لباب النقول، م.م.، ص: 486.
(4) تفسير الرازي، م.م.، ج: XXXII، ص: 18.

وقد بدا الرازي ثابتًا على هذا الموقف في كلّ آية تنزع إلى تقرير خطاب قرآنيّ عامّ على خلاف ما كرّسه جلّ المفسّرين من اختلاق أخبار مفسّرة لأسباب نزول مثل هذه الآيات. فصاحب القول المذكور في الآية 17 من سورة الأحقاف 46 غيرُ معيّن: ﴿وَٱلَّذِى قَالَ لِوَٰلِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَآ أَتَعِدَانِنِىٓ أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ ٱلْقُرُونُ مِن قَبْلِى﴾. ولكنّ ما قرّره السيوطي مثلاً أنّ هذه الآية نزلت «في عبد الرحمان بن أبي بكر قال لأبويه، وكانا قد أسلما وأبَى هو أن يُسلم. فكانا يأمرانه بالإسلام، فيردّ عليهما ويكذّبهما ويقول: فأين فلان وأين فلان؟ يعني مشايخ قريش ممّن قد مات. ثمّ أسلم فَحَسُنَ إسلامه. . .»[1]. ولكنّ الرازي، وإنْ أشار إلى هذا الخبر في تفسيره، فإنّه أعرض عنه مقدِّمًا قولاً آخر في شأن المَعْنِي بالآية، إذ «ليس المراد منه شخص معيّن، بل المراد منه كلّ مَن كان موصوفًا بهذه الصفة، وهو كلّ مَن دعاه أبواه إلى الدين الحقّ، فأباه وأنكره، وهذا القول هو الصحيح عندنا. . .»[2]. وبعد الاستدلال على وجاهة مذهبه بحُجج ثلاث خَلُصَ إلى المبدإ التالي وهو: «**لا حاجة البتّة إلى تخصيص اللفظ المطلق بشخص معيّن**»[3].

والذي نستنتجه وجود مقابلة تامّة بين «الخطاب القرآنيّ» النازع إلى إلغاء المرجعيّات التاريخيّة وعدم اكتراثه بتعيين الأسماء، وتحديد الأمكنة والأزمنة من جهة[4]، و«نشاط المفسّرين» الحريص على ضبط الوقائع وتعيين المطلق من الأسماء والتدقيق الزمنيّ للأحداث من جهة أخرى. بعبارة أخرى إنّ عمل

(1) لباب النقول، م.م.، ص: 392.

(2) تفسير الرازي، م.م.، ج: XXVIII، ص: 23.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها. وانظر في الموضوع نفسه الخبر المتعلّق بسبب نزول الآية 37 من سورة الأنبياء 21، المصدر نفسه، ج: XXII، ص: 171.

(4) يتجلّى أسلوب «التعميم» الطاغي على القرآن في «جنوحه جنوحًا صارخًا إلى استعمال الاسم الموصول والضمائر النائبة عن الأعلام والترفّع عن ضبط الإطارين الزمانيّ والمكانيّ وتفصيل القول في الأحداث والوقائع»، الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، م.م.، ص: 233.

المفسّرين مندرج أساسًا في «إعادة تشكيل الظروف التاريخيّة لأسباب النزول»[1] .

ولم يكن الخطاب القرآنيّ العامّ منحصرًا في آيات الأخبار، وإنّما تجاوزها إلى ما عدّه الفقهاء آيات أحكام منظّمة للعبادات ومقنّنة للمعاملات. وقد علّق المفسّرون بهذه الآيات أسباب نزول حتّى تكتسب الأحكام الفقهيّة شرعيّتها الدينيّة والتاريخيّة في الوقت نفسه. من ذلك أنّ الخِطاب في الآية 178 من سورة البقرة 2 موجَّه إلى المؤمنين عامّة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ﴾.

ولئن كان الحكم القرآنيّ بَيّنًا في هذه الآية، فإنّ المفسّرين التمسوا له سببًا تاريخيًّا، هو عند التأمّل، صياغة أخرى لنصّ الآية. وهذا ما يجلوه قول جابر بن عبد الله: «إنّ حيّيْن من العرب اقتتلوا في الجاهليّة قبل الإسلام بقليل، وكان بينهم قتل وجراحات حتّى قتلوا العبيد والنساء. فلم يأخذ بعضهم من بعض حتّى أسلموا. فكان أحد الحيّيْن يتطاول على الآخر في العدد والأموال. فحلفوا ألاّ يرضوا «حتّى يقتل بالعبد منّا الحرّ منهم والمرأة منّا بالرجل منهم» فنزل فيهم: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ﴾»[2] .

فهذا الخبر، كما لا يخفى، لا يقدّم معطيات تاريخيّة دقيقة أو معلومات مضبوطة في شأن هذين الحيّيْن، وهل إنّ ما عَزَمَا على فعله منسجم مع سلوك قبليّ شائع وقتئذ بين القبائل العربيّة أم مناقض له؟ ولا شكّ في أنّ البحث عن أسباب نزول لآيات الأحكام يعكس حاجة المفسّرين وعلماء القرآن إلى «ربط الأحكام الفقهيّة المجرّدة بأحداث ملموسة وأشخاص تاريخيّين حسب ما كان

---

(1) محمّد أركون، الفكر الإسلاميّ: قراءة علميّة، م.م.، ص: 151.

(2) السيوطي، لباب النقول، م.م.، ص: 48. وانظر أيضًا الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص ص: 52 ـ 53.

يفعله القصّاص والوعّاظ المدفوعون بواعز تقريب النصّ المقدّس من الأذهان أكثر من احتفائهم بالحقيقة التاريخيّة كما نفهمها اليوم»[1].

4 ـ التمثيل والصور المجازيّة:

من أهم خصائص النصّ الدينيّ قيامه على الإشارة والرمز وبلاغة النظم حتّى عُدَّ ذلك كلّه عنوان إعجازه وعلامة على مباينته لسائر ضروب الكلام منظومه ومنثوره، ولكن دون خروج عمّا درج عليه العرب. ولذلك واشج القرآن بين أنماط عديدة من الخطابات جمعت بين «الخطاب النبويّ والخطاب التشريعيّ والخطاب السرديّ القصصيّ وخطابات الحِكَم والأمثال الجامعة وخطاب التراتيل والتسابيح»[2].

والذي يهمّنا من هذه الخطابات الخطاب المبنيّ على التمثيل والمجاز، باعتبار أنّ «الأسلوب المجازيّ يغلب على الخطاب القرآنيّ كما يغلب على بنية اللغة الدينيّة بشكل عامّ»[3]. وعادةً ما يعوّل الوحي على هذا الأسلوب لتقريب مقاصد الرسالة المحمّديّة من أذهان المتقبّلين لها. وعندئذ ينهض المجاز في القرآن بالوظيفة نفسها التي يؤدّيها في الشعر العربيّ القديم.

ولمّا كان دأب المفسّرين إيجاد أسباب نزول أكبر عدد ممكن من آيات المصحف، فإنّهم لم يراعوا خصائص بعض الآيات التي قام الإبلاغ فيها على ضرب الأمثلة وعلى الصور المجازيّة والفنّيّة عمومًا. وحسبنا شاهدًا سبب نزول الآيتين 75 و76 من سورة **النحل** 16: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُۥنَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ * وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا

---

(1) عبد المجيد الشرفي، لبنات، م.م.، ص: 169.

(2) محمّد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، م.م.، ص: 91.

(3) حوار مع محمّد أركون بعنوان: «إعادة الاعتبار إلى الفكر الدينيّ» ضمن مجلّة «الكرمل»، العدد: 34، سنة، 1989، ص: 18.

يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَـٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾. فعندما نتفحّص سياق الآيتين من المصحف نتبيّن اندراجهما في مسألة ما فضّل به الله العباد بعضهم على بعض في الرزق. وهذا ما تؤكّده الآية 71 من السورة نفسها. وفضلاً عن ذلك ينهى الله عبادَه عن ضرب الأمثال له فذاك ممّا تنفرد به ذاته. وهنا يسوق الله مثَلَيْن يوضّح بهما معنَى التفاوت بين المكلَّفين في الفضل وتحصيل الرزق. ولكن بدل أن يتدبّر المفسّرون مثل هذه المعاني القرآنيّة، فإنّهم اصطنعوا لهاتين الآيتين سببيْ نزول صاغهما الواحدي على لسان ابن عبّاس على النحو التالي: «نزلت هذه الآية ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا. . .﴾ في هشام بن عمرو، وهو الذي ينفق ماله سرًّا وجهرًا، ومولاه ابن الجوزاء الذي كان ينهاه. ونزلت ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ. . .﴾ فالأبكم منهما الكَلّ على مولاه هو أسيد بن أبي العيص والذي «يأمر بالعدل» هو عثمان بن عفّان»[1].

إنّ هاتين الآيتين لا تستدعيان، لفهم معانيهما، مثل هذه الأخبار المركّبة عليهما. بل إنّ عمل المفسّرين القائم على ردّ المجاز إلى الحقيقة قد طمس معالم الحسن والجودة التي توفّرت عليهما الآيتان. ومرّة أخرى كان فخر الدين الرازي متفطّنًا لما غفل عنه سائر المفسّرين القدامى. فالمراد من الآية الخامسة والسبعين «أنّه عامّ في كلّ عبد بهذه الصفة وفي كلّ حرّ بهذه الصفة. وهذا القول هو الأظهر لأنّه هو الموافق لما أراده الله تعالى في هذه الآية والله أعلم»[2]. ويعلّل الرازي مذهبه في تفسير الآيتين بأنّ «المقصود تشبيه صورة بصورة في أمر من الأمور، وذلك التشبيه لا يتمّ إلاّ عند كون إحدى الصورتين مغايرة للأخرى»[3].

---

(1) أسباب النزول، م.م.، ص: 286. وانظر الخبر نفسه مفصّلاً في تفسير الطبري، م.م.، ج: VII، ص: 624 وتفسير القرطبي، م.م.، ج: X، ص: 98.

(2) تفسير الرازي، م.م.، ج: XX، ص: 84.

(3) المصدر نفسه، ج: XX، ص: 87. ويعيّن الرازي وظيفة ضرب الأمثال في القرآن قائلاً: =

وتحويل المعنى المجازيّ إلى حقيقة تاريخيّة يبرز في التماس المفسّرين أسباب نزول للآيات القائمة على أسلوب التشبيه. ومن النماذج الدالّة على ذلك ما جاء في الآيتين: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ ۚ وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ * يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَٰرَهُمْ ۖ كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْا۟ فِيهِ وَإِذَآ أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا۟ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 19 ـ 20] ذلك أن الغاية من التشبيه الذي انطوت عليه الآيتان تصوير حال الذين يظهرون الإيمان وما هُم بمؤمنين. وهؤلاء هم ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ وَمَا كَانُوا۟ مُهْتَدِينَ﴾ [البقرة: 16]. وعندئذ حقَّ عليهم عقاب الله. ففي هذا السياق الدَّلاليّ ينبغي فهم مغزى التشبيه في الآيتين. فالله أراد هذا المعنى ولكنّ المفسّرين أرادوا خلافه. ولذلك تشبّثوا بالمعاني الحرفيّة المباشرة المضمّنة فيهما، وجعلوا لهما سبب نزول رواة ابن عبّاس قائلاً: «كان رجلان من المنافقين من أهل المدينة هربًا من رسول الله ﷺ إلى المشركين. فأصابهما هذا المطر الذي ذكر الله، فيه رعد شديد وصواعق وبرق. فجعلا كلّما أضاء لهما الصواعقُ جعلا أصابعهما في آذانهما من الفَرَق أن تدخل الصواعق في مسامعهما فتقتلهما، وإذا لمع البرق مشَيَا في ضوئه وإذا لم يلمع لم يبصرا وقاما مكانهما لا يمشيان. فجعلا يقولان: ليتنا قد أصبحنا فنأتيَ محمّداً، فنَضَع أيدينا في يده فأصبحا، فأتياه فأسلما ووضعَا أيديهما في يده وحَسُنَ إسلامهما...»[1].

= «إنّ المقصود من ضرب الأمثال أنّها تؤثّر في القلوب ما لا يؤثّره وصف الشيء في نفسه. وذلك لأنّ الغرض من المثل تشبيه الخفيّ بالجليّ، والغائب بالشاهد. فيتأكّد الوقوف على ماهيّته، ويصير الحسّ مطابقًا للعقل، وذلك في نهاية الإيضاح»، المصدر نفسه، ج: II، ص: 72.

(1) تفسير القرطبي، م.م.، ج: I ص: 189. وانظر الخبر بلفظه عند السيوطي، لباب النقول، م.م.، ص ص: 20 ـ 21.

والمستفاد أنّ المفسّرين القدامى عوّلوا على ما اصطنعوه من أسباب نزول لفهم المجاز في القرآن فهماً انحرفوا به عن مراد الله من كلامه[1]. وبذلك، فإنّ مشغل المفكّرين متعلّق بما يؤدّيه علم أسباب النزول من وظائف في تفسير النصّ الدينيّ. فالوظيفة التي يحققها خبر سبب النزول في المثال الأخير تجسيد التشبيه بمعناه البلاغيّ في الأحداث التاريخيّة القابلة للمعاينة والاختبار[2].

هذه إذن أبرز القرائن اللغويّة القرآنيّة التي مكّنت المفسّرين من صناعة أخبار أسباب النزول والعمل على رواجها والإيهام بحقيقتها التاريخيّة، غايتهم تقريب المعاني القرآنيّة العامّة والأحكام المجرّدة من أذهان المتقبّلين. وقد أتاح لهم نصّ المصحف على نحو ما بيّنّا إمكان اختلاق الأخبار حيناً أو التضخيم من أصولها التاريخيّة. متى وُجِدَت، حيناً آخر. وبدت لنا هذه الأخبار المصنوعة متّسمة بجملة من الخصائص سنسعى إلى تعيين أهمّها.

II ـ خصائص الأخبار المصنوعة:

إنّ تعاملنا مع كمّ هائل من أخبار أسباب النزول جعلنا نميّز فيها بين أخبار قد يكون لها وجود تاريخيّ يمكن إثباته بالرجوع إلى السياقات الثقافيّة والأنتروبولوجيّة، وأخبار أخرى بدت لنا مصنوعة موضوعة، وأفضى بحثنا في هذا الصنف الثاني من الأخبار إلى ضبط خصائص مشتركة بينهما هي عند

---

(1) يقول الرازي: «ثبت في أصول الفقه أنّ اللفظ الواحد لا يجوز أن يُستعمل دفعةً واحدة في حقيقته ومجازه معًا»، تفسير الرازي، م.م.، ج: XI، ص: 208.

(2) انظر: A. RIPPIN, ***The function of asbab al-nuzul..., op. cit.*** p7.
والملاحظ في هذا السياق أنّ القدامى عيّنوا الداعي من ضرب الأمثال. وهذا ما عبّر عنه مسكويه (تـ. 421هـ) بالقول: «إنّ الأمثال إنّما تُضرَب فيما لا تدركه الحواسّ ممّا تُدركه. والسبب في ذلك أنسُنا بالحواسّ وإلْفُنا لها منذ أوّل كَوْنِنا. ولأنّها مبادئ علومنا ومنها نرتقي إلى غيرها، فإذا أُخْبِرَ الإنسانُ بما لم يُدركه، أو حُدِّث بما لم يشاهده، وكان غريبًا عنده، طلب له مثالاً من الحسّ، فإذا أُعْطِي ذلك أَنِسَ به وسَكَنَ إليه لإلفه له». أبو حيّان التوحيدي، **الهوامل والشوامل**، تحقيق: أحمد أمين والسيّد أحمد صقر، ط. 1، القاهرة، 1951، ص: 240.

الفحص علامات نصّيّة على سِمة الوضع الغالب عليها. وبالإمكان الوقوف على أهمّ تلك الخصائص ضمن المستويات التالية:

1 ـ النزعة إلى التعميم وغياب المرجع:

تتمثل هذه الخاصّية في جنوح خبر سبب النزول إلى الإيجاز الشديد في متنه وامّحاء القرائن التي يمكن أن تشدّه إلى الواقع التاريخيّ في محدّداته الزمانيّة والمكانيّة[1]. من ذلك الخبر المبيّن لسبب نزول الآية 148 من سورة النساء 4 وقد رواه مجاهد قائلاً: «إنَّ ضيفاً تضيّف قوماً فأساؤا قراه. فاشتكاهم. فنزلت هذه الآية رخصة في أن يشكو»[2]. وطرأت على الخبر بعض التغييرات في تفسير القرطبي إذ نجد فيه الصيغة التالية: «نزلت في رجل ضاف رجلاً بفلاة من الأرض فلم يضفه، فنزلت ﴿إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾[3]». فهذا الخبر، بصيغتيْه، لا يفصح عن أسماء الشخوص ولا يحدّد هويّتهم على نحو ما تشفّ عنه عبارات من قبيل «ضيف» و«قوم» و«رجل». وفضلاً عن ذلك انعدمت الإشارة إلى ظرف مكانيّ واضح المعالم أو إلى إطار زمانيّ محدّد. ولذلك لا نعلم من مكان الأحداث سوى أنّه «فلاة من الأرض».

ويسوق البخاري سبب نزول الآية السابعة والسبعين من سورة آل عمران 3 مسنداً إلى عبد الله بن أبي أوفى قوله: «إنّ رجلاً أقام سلعة في السوق. فحلفَ لها: لقد أعطى بها ما لم يُعطِه ليوقع فيها رجلاً من المسلمين. فنزلت: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَـٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ إلى آخر الآية»[4]. فهذا الخبر، إضافة

---

(1) قد يبدو كلامنا هذا مناقضًا لما أشرنا إليه منذ حين من أنّ نزعة القدامى إلى تفصيل القول في سبب النزول علامة على كونه مختلقًا موضوعًا، ولكنّ الحقيقة غير ذلك لأنّ في حشد الجزئيّات وتفاصيل الأحداث والأقوال في بعض الأخبار تجاوزًا لمنطوق الآيات «الموافقة» لها من ناحية ولأنّ النزعة إلى التعميم تحول دون التثبّت من الحقيقة التاريخيّة للأخبار من ناحية أخرى.

(2) الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 189.

(3) تفسير القرطبي، م.م.، ج: VI، ص: 3.

(4) صحيح البخاري، م.م.، ج: III، ص: 207.

إلى كونه مركّباً على الآية تركيباً، لا يمدّنا بمعلومات دقيقة عن الشخوص الفاعلة فيه ولا عن محدّدات الحدث زماناً ومكاناً.

ويبلغ التعميم ذروته في الخبر المتعلّق بالآية 45 من سورة ق 50. فقد اكتفى ابن عبّاس بالقول: «قالوا: يا رسول الله، لو خوّفتنا؟ فنزلت: ﴿نَّحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِٱلْقُرْءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾»[1]. إنّنا نجهل في هذا الخبر الدواعي الصريحة أو الضمنيّة التي يمكن أن تبرّر طرح مثل هذا السؤال على الرسول. وهذا يخرج عن الغاية الأساسيّة من تحديد سبب نزول الآية وهو التعرّف إلى السياق التاريخيّ الدقيق للتنزيل. ثمّ لا شيء يدلّ في الآية على أنّ المخاطبين فيها هم أصحاب الرسول على نحو ما يشير إليه قول ابن عبّاس.

ولمّا كانت هذه الأخبار المصنوعة مشتقة من نصوص الآيات، فإنّ تلك الأخبار لا تضيف علماً إلى ما جاء به التنزيل. وإنّما تكتفي بمحاكاته مضموناً والانحطاط دونه أسلوباً. ولنا في خبر سبب نزول الآية 186 من سورة البقرة 2 أحسن مثال، ذلك أنّ الآية تقول: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِى وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾. أمّا سبب نزولها، فهو على ما يروى الحسن البصريّ: «إنّ سائلاً سأل النبيّ ﷺ: أقريبٌ ربّنا فنناجيه أم بعيد فنناديه، فنزلت الآية»[2]. فحينما نقارن بين نصّ الآية ونصّ سبب النزول ينكشف لنا بيسر أنّ سؤال سبب النزول اشتُقّ من الآية. وهذا السؤال لم يوضّح شيئاً منها البتّة. وممّا يؤكد طابع الوضع الغالب على الخبر أنّنا وجدنا له تنويعات أخرى في مستوى الصياغة، إذ أصبح «السائل» في رواية الحسن البصري «أعرابيّاً» في الخبر الذي ساقه السيوطي[3]. واستحال «السائل» الفردُ جمعاً غير معلوم. وهذا ما تجلوه عبارة «قالوا» في رواية أخرى ذكرها

---

(1) السيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص: 410.
(2) **تفسير الطبرسي**، م.م.، ج: II، ص: 13.
(3) انظر: السيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص: 49.

السيوطي[1]، وكلمة «قوم» في إحدى الروايات الواردة عند الطبري[2].

إنّ ما سقناه من عيّنات عن الأخبار النازعة إلى التعميم ـ وقد غابت عنها الروابط التي تشدّها إلى الواقع التاريخيّ ـ تقيم البرهان على أنّها مصنوعة لم توجد حقيقة لحظة نزول الآيات المتعلّقة بها. فهي إذن إنتاج متأخّر عن مرحلة الوحي المحمّديّ. ويعكس هذا الإنتاج، في تقديرنا، فهماً ارتضاه المفسّرون وعلماء القرآن واحتاجوا في تقريره إلى ما علقوه بالآيات من أسباب حتّى يضفوا عليه مشروعيّة دينيّة وتاريخيّة.

2 ـ الإسقاط التاريخيّ:

لم تسلم أخبار أسباب النزول من الوقوع في إسقاطات تاريخيّة واضحة. وتُرَدُّ هذه الظاهرة التي طبعت الأخبار المصنوعة إلى أنّ المفسّر أو راوي السبب لا يستطيع التخلُّص من ضغوط واقعه التاريخيّ وإكراهاته لحظة إنشاء الخبر. ومن ثمّ تسلّلت إلى الخبر ميوله المذهبيّة وانتماؤه الإيديولوجيّ عموماً. وعندئذ أقحم المفسّرون وعلماء القرآن في أخبار أسباب النزول مفاهيم ومباحث لم تظهر في الوحي المحمّديّ. وممّا يقوم شاهداً على ذلك قول أبي هريرة متحدّثاً عن سبب نزول الآيات 47 و48 و49 من سورة القمر 54: «جاء مشركو قريش يخاصمون رسول الله ﷺ في القدر. فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَٰلٍ وَسُعُرٍ﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾[3]». ويضيف الرازي قائلاً: «وكذلك عن النبي ﷺ أنّ هذه الآية نزلت في القدريّة»[4].

فممّا لا شكّ فيه أنّ الخوض في مسألة القدر لم يحصل على عهد

---

(1) انظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) انظر: تفسير الطبري، م.م.، ج: II، ص: 166.

(3) تفسير الرازي، م.م.، ج: XXIX، ص: 69.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها. وفي هذا السياق يُنسَب إلى الرسول الحديث التالي: «القدريّة الذين يقولون: الخير والشرّ بأيدينا ليسّ لهم في شفاعتي نصيب ولا أنا منهم ولا هُم منّي»، انظر: تفسير القرطبي، م.م.، ج: XVII، ص: 96.

محمّد[1]، بل ظهرت إرهاصاته في منتصف القرن الأوّل الهجريّ مع القدريّة الأولى، أي مع أسلاف المعتزلة. وكانت بدايات التفكير القدريّ على يدي معبد الجُهَنيّ (تـ. 80هـ) بالحجاز وغيلان (تـ. 106هـ) وعمرو المقصوص (تـ. 83هـ) بدمشق. ولعلّ أهمّ مقالة اشتهرت بها القدريّة الأولى ثمّ المعتزلة هي إثبات حرّية اختيار العبد لأفعاله وتحمّل مسؤوليّته كاملةً في ذلك الاختيار.

وهكذا يتّضح لنا أنّ الفاصل الزمنيّ بين نزول سورة القمر ـ وهي سورة مكّيّة ـ من جهة، والاهتمام بالقدر من جهة أخرى لا يقلّ في الأحول كلّها عن نصف قرن. ونعلّل هذا الإسقاط التاريخيّ بأنّ المفسّرين ظفروا في الآية 49 من السورة بعبارة «قَدَر» فتأوّلوها على أنّها معبّرة عن القدريّة أوالمعتزلة فرقة كلاميّة مناوئة للفرقة السنّيّة عموماً. وبذلك غضّوا النظر عمّا أفادته تلك العبارة من معنًى في سياق ورودها في الآية رغم معرفتهم به. وهذا ما يصرّح به الطبري بعد إثباته سبب النزول: «يقول تعالى ذكره: إنّا خلقنا كلّ شيء بمقدار قدّرناه وقضيناه...»[2]. وفسّر أبو علي الجبائي (تـ. 303هـ) ـ وهو من أعلام المعتزلة ـ هذه الآية على النحو التالي: «﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ أي خلقنا كلّ شيء مقدّراً بمقدار توجبه بمقدار الحكمة لم نخلقه جزافاً ولا تخبيتاً. فخلقنا العذاب أيضاً على قدر الاستحقاق. وكذلك كلّ شيء في الدنيا والآخرة خلقناه مقدّراً بمقدار معلوم»[3]. واعتباراً لهذا الفهم الذي مال إليه الجبائي، فإنّ الطبرسي لم يثبت في تفسيره سبب نزول الآية الوارد على لسان أبي هريرة.

والحاصل أنّ المفسّرين أوجدوا أسباب نزول بعض الآيات للطعن في مقالات خصومهم في المذهب. فأوقعهم هذا العمل في إسقاط تاريخيّ كرّس

(1) يعتبر حسين مروّة أنّ الخوض في القدر كان منذ أيّام النبيّ والخلفاء الراشدين. وهذا ما تنفيه الشواهد التاريخيّة. راجع كتابه: **النزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة**، ط: 6، دار الفارابي، بيروت، 1988، ج: I، ص: 556.

(2) **تفسير الطبري**، م.م.، ج: XI، ص: 658.

(3) **تفسير الطبرسي**، م.م.، ج: IX، ص: 248.

منطق التعسّف على النصّ الدينيّ والانحراف به عن مقاصده. ومن النماذج المعبّرة عن هذا المعنى الخبر المبيّن لسبب نزول سورة قريش 106 كلّها. «فقد حدّثت أمّ هانىء بنت أبي طالب (تـ. 40 هـ) قالت: قال النبيّ ﷺ إنّ الله فضّل قريشاً بسبع خصال ولم يُعطها أحداً قبلهم ولا يعطيها أحداً بعدهم: إنّ الخلافة فيهم وإنّ الحجابة فيهم وإنّ السقاية فيهم وإنّ النبوّة فيهم ونُصِرُوا على الفيل. وعبدوا الله سبع سنين لم يعبُدْه أحدٌ غيرهم ونزلت فيه سورة لم يُذكر فيها أحدٌ غيرهم ﴿لِإِيلَٰفِ قُرَيْشٍ﴾»[1].

ففي هذا الخبر ما يشير إلى إسقاط تاريخيّ، إذ يتحدّث الرسول عن مؤسسة سياسيّة لم تكن معروفة في مرحلة الوحي ونعني بها نظام الخلافة الذي تشكّل على التدريج منذ اجتماع سقيفة بني ساعدة (سنة 11هـ) إثر وفاة الرسول[2]. وعندئذ لا يمكن للرسول أن يتنبّأ بما سيحصل فعلاً في التاريخ الإسلاميّ. وهذا ما نبّه إليه القرآن[3]، وأكّدته عائشة بالقول: «من زعم أنّ محمّداً يعلم ما في غدٍ فقد أعظم على الله الفرية»[4].

والذي نستنتجه أنّ الحديث الوارد في الخبر موضوعٌ مختلق نُسِبَ إلى النبيّ بعد تحقق الخلافة في الواقع التاريخيّ. وبذلك، فإنّ وظيفة الخبر، ههنا، تعليل استئثار العصبيّة القرشيّة بالسلطة السياسيّة إلى حد اعتبار النسب القرشيّ، على الأقلّ نظريّاً، شرطاً من شروط أهل الإمامة[5]. وتندرج هذه الوظيفة في مبدأ عامّ مهمّ يتمثل في «أنّ المؤسّسات التي يضعها الإنسان محتاجة دوماً

(1) الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 492. وانظر أيضًا: السيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص: 494.

(2) انظر: **تفسير الطبري**، م.م.، ج: III، ص ص: 203 ـ 210، وص ص: 218 ـ 223.

(3) سورة الأعراف، الآية: 188.

(4) **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: XIII، ص: 150.

(5) انظر: أبا الحسن الماوردي، **الأحكام السلطانيّة والولايات الدينيّة**، ط. 1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1990، ص: 32.

[. . .] إلى ما يبررها في عيون المستفيدين منها والخاضعين لها. فما إن برزت للوجود حتّى بُحِثَ لها عن سند مرجعيّ كان الدين هو مصدره الطبيعيّ عصر ذاك. . .»[1].

وفضلاً عن ذلك، فإنّ الحديث المنسوب إلى الرسول لا يمكن اعتباره سبب نزول بمعناه الاصطلاحيّ لأنّ مداره على بيان خصال قريش لا تعيين سبب نزول السورة.

لقد مثّل الإسقاط التاريخيّ إذن خصيصة بارزة من خصائص الأخبار المصنوعة في علم أسباب النزول. والحقّ أنّ الفكر الإسقاطيّ في التعامل مع نصّ المصحف يتجاوز حدود هذا العلم ليشمل علوماً إسلاميّة أخرى من قبيل التفسير القرآنيّ وعلم الكلام وأصول الفقه وغيرها[2]. ولذلك فإنّ تعلّق المفسّرين باختلاق أسباب نزول الآيات واتّخاذها حجّة لتبرير ممارسات سياسيّة باسم الدين من ناحية وللنيل من خصومهم من المذهب من ناحية أخرى قد ترتّب عليه إلغاء المسافة الزمنيّة الفاصلة بين لحظة انبثاق الخطاب القرآنيّ في مرحلة زمنيّة معيّنة والأخبار المصنوعة. ويؤكّد ذلك كلّه أنّ النّص الدينيّ «لم يكن إلاّ ذريعة من أجل تشكيل نصوص أخرى تلبّي حاجيات عصور أخرى غير عصر القرآن بالذات»[3].

3 ـ الاختلاف في التعاقب الزمنيّ بين طرح السؤال ونزول الآية:

إنّ الذي نبّهنا إلى هذه الخاصيّة من خصائص الأخبار المصنوعة المقارنة بين المفسّرين وعلماء القرآن في تعاملهم مع الآيات نفسها. ذلك أنّ سبب نزول الآية قد يحضر في بعض التفاسير ويغيب عن غيرها. وحاولنا الوقوف على علّة

---

(1) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م.م.، ص: 111.

(2) للتوسّع في هذا المبحث راجع المحور الثاني من دراسة محمّد أركون:

The notion of revelation, op. cit., pp. 78-81.

(3) حوار مع محمّد أركون بعنوان: «**إعادة الاعتبار إلى الفكر الديني**»، م.م.، ص: 5.

هذا الحضور أو ذاك الغياب. وحتّى نوضّح هذا المعنى نسوق على سبيل المثال سبب نزول الآية 37 من سورة **عبس** 80، فيذكر الواحدي الخبر التاليّ على لسان أنس بن مالك: «قالت عائشة للنبي ﷺ: أَنُحْشَرُ عُرَاةً؟ قال: نعم. قالت وَاسوأتاه! فأنزل الله تعالى: ﴿لِكُلِّ ٱمْرِيٍٕ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾»[1]. والمستفاد من الخبر، متى سلّمنا مرّة أخرى بصحّته التاريخيّة، أنّ سؤال عائشة كان سبباً مباشراً في نزول الآية فلولاه لما نزلت.

ولكن حينما ننظر في تفسير الطبري لا نجد أثراً لسبب نزولها. والعلّة في ذلك أنّ الآية نزلت ابتداء دون سبب. ثمّ أرادت عائشة استفسار النبيّ عمّا جاء في الآية. وهذا ما يجلوه النصّ التالي: «. . . عن أنس قال: سألَتْ عائشة رسول الله ﷺ قالت: يا رسول الله بأبي أنتَ وأمّي إنّي سائلتك عن حديث أخبرتني أنتَ به. قال: إن كان عندي منه علم. قالت: يا نبيّ الله كيف يحشر الرجال؟ قال: حفاة عراة. ثمّ انتظرت ساعة فقالت: يا نبيّ الله كيف يحشر النساء؟ قال: كذلك حفاة عراة. قالت: وا سوأتاه من يوم القيامة! قال: وعن ذلك تسأليني؟ إنّه قد نزلت عليّ آية لا يضرّكِ كان عليك ثيابٌ أمْ لاَ؟ قالت: أيّ آية هي يا نبيّ الله؟ قال: ﴿لِكُلِّ ٱمْرِيٍٕ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾»[2].

ثمّة إذن اختلاف بين روايتيْ الطبري والواحدي في التعاقب الزمنيّ بين طرح السؤال ونزول الآية. وهكذا صنع الواحدي سبب نزول لها لم يرد بصفته سبباً لدى الطبري، مكتفياً بقلب ترتيب الأحداث في الواقع، إذ جُعِلَ الحدث اللاحق، وهو سؤال عائشة، في المرتبة الأوى بدل نزول الآية ابتداء. وهذه العمليّة، كما لا يخفى، بسيطة في شكلها، ولكنّها مهمّة في بُعدها لأنّها تحرّف الحقيقة التاريخيّة وتثير الشبهة حول مصداقيّة المفسّرين وعلماء القرآن في ما نسبوه إلى الآيات من أسباب نزول.

---

(1) **أسباب النزول**، م.م.، ص: 472.

(2) **تفسير الطبري**، م.م.، ج: XII، ص: 454.

ويبدو أنّ الواحدي قد تعمّد في أكثر من موطن في كتابه اختلاقَ أخبار أسباب النزول بهذه الكيفيّة. من ذلك الخبر المبيّن لسبب نزول الآية 56 من سورة **الأحزاب** 33. وقد رواه كعب بن عجرة قائلاً: «قيل للنبيّ ﷺ: قد عرفنا السلام عليك، فكيف الصلاة عليك. فنزلت: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾»[1]. ففي هذا الخبر قرائن عديدة حملتنا على الارتياب بصحّته التاريخيّة. فالسائل في الخبر مجهول كُتِمَتْ هويّته. ثمّ إنّ السؤال في جوهره لا يخلو من سذاجة قد لا تستدعي في نظرنا نزول وحي في شأنه. ومثل هذه القرائن حلمتنا على العودة مجدّداً إلى بعض كتب التفسير ممّا أُلّفَ قبل الواحدي وبَعده. وتأكّد لدينا أنّ الخبر شابَه الوضع والاختلاق، إذ لم نعثر في تفسير الطبري على سبب نزول الآية. وكلّ ما وجدناه نزول الآية ابتداءً ثمّ أُلْقِيَ السؤال على الرسول[2]، وهذا ما ورد أيضاً في تفسير القرطبي حيث أُثبتَ الخبر التالي: «يُروى أنّه قيل له: يا رسول الله، أرأيتَ قول الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ﴾. فقال النبي ﷺ: هذا من العلم المكنون. لولا أنّكم سألتموني عنه ما أخبرتكم به. إنّ الله وكَّلَ بي ملكَيْن فلا أُذْكَر عند مسلم فيصلّي عليّ إلاّ قال ذلك الملكان: غفر الله لك. . .»[3]. وحتى السيوطي نفسه ـ وهو الذي خصص كتاباً لعلم أسباب النزول ـ لا يشير إلى سبب نزول هذه الآية.

4 ـ التنافر بين منطوق الآية ودلالة الخبر:

بدا لنا الاختلاق في عدد من أخبار أسباب النزول واضحاً لأنّ دلالاتها جاءت متنافرة مع ظاهر الآيات الموافقة لها، إذ لم نعثر على علاقات منطقيّة أو سياقيّة من شأنها أن تشدّ الآية إلى الخبر المبيِّن لسبب نزولها. والشواهد على هذه الخاصّية في الأخبار المصنوعة كثيرة جدّاً نكتفي بالتعرّض إلى نماذج منها.

---

(1) **أسباب النزول**، م.م.، ص: 375.
(2) انظر: **تفسير الطبري**، م.م.، ج: X، ص: 329.
(3) **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: XIV، ص: 150.

فالواحدي مثلاً نظر في الآية: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾ [الحجر: 87]. واعتبر أنّ سبب نزولها ما رواه الحسين بن الفضل (تـ. 282هـ): «إنّ سبع قوافل وَافتْ من بُصرى وأُذْرِعَات ليهود قريظة والنضير في يوم واحد، فيها أنواع من البزّ وأوعية الطيب والجواهر وأمتعة البحر. فقال المسلمون: لو كانت هذه الأموال لنا لتقوّينا بها فأنفقناها في سبيل الله. فأنزل الله تعالى هذه الآية وقال: لقد أعطيتكم سبع آيات هي خير لكم من هذه السبع القوافل»[1]. فلا شيء يفسّر العلاقة بين «سبع من المثاني» و«القوافل السبع». وما أبعد مضمون الخبر الذي ساقهُ الواحدي عن وجوه التأويل العديدة التي أثبتها الطبري في التعامل مع الآية المذكورة إذ يقول: «فقال بعضهم: عُنِيَ بالسبع: السبع السور من أوّل القرآن اللواتي يُعْرفن بالطول [. . .] وقال آخرون ـ من الذين قالوا: عُنِي بالسبع المثاني فاتحة الكتاب ـ : المثاني هو القرآن العظيم»[2]. والجدير بالملاحظة في هذا السياق أنْ السيوطي لم يعيّن سبباً لنزول الآية في كتابه «لباب النقول» وفي ذلك ما يمكن أن يكون دليلاً على أنّها نزلَت دون سبب.

ومن الأمثلة المعبّرة عن التنافر بين منطوق الآية ودلالة الخبر ما رواه عبد الله بن مسعود في شأن نزول الآيات الثلاث الأولى من سورة القدر 97 إذ قال: «إنّ النبيّ ﷺ ذكر رجلاً من بني إسرائيل لبس السلاح في سبيل الله ألف شهر. فعَجب المسلمون من ذلك. فنزلت: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ. . .﴾ الآية»[3]. ونعتقد أنّ السبب الذي استدعى نزول هذه الآيات أقلّ شأناً من حدث إنزال القرآن ليلة القدر، بقطع النظر عن نزوله دفعة واحدة أو منجّماً طيلة مرحلة الوحي.

---

(1) أسباب النزول، م.م.، ص: 283. وانظر أيضًا: تفسير القرطبي، م.م.، ج: X، ص: 37.

(2) تفسير الطبري، م.م.، ج: VII، ص ص: 533 ـ 539. وراجع أيضًا أربعة تأويلات لعبارة «سبع من المثاني» في تفسير الرازي، م.م.، ج: XIX، ص ص: 208 ـ 209.

(3) تفسير القرطبي، م.م.، ج: XX، ص: 89. وانظر الخبر نفسه برواية مجاهد لدى الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 486.

وواضح من هذه الآيات أيضاً أنّ تفضيل ليلة القدر على «ألف شهر» هو من باب التمثيل والمجاز لا من باب الحقيقة الثابتة مثلما يقرّره خبر سبب النزول.

وبالإمكان ذكر مثال ثالث عن التنافر الذي تحدّثنا عنه آنفاً. ذلك أنّ سبب نزول الآية 12 من سورة **يس** 36 ما رواه أبو سعيد الخدري: «كانت بنو سلمة في ناحية المدينة فأرادوا النقلة إلى قرب المسجد فنزلت هذه الآية: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا۟ وَءَاثَٰرَهُمْ ۚ وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِىٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾»[1]. فسياق الآية من السورة لا يستدعي البتّة مثل هذا الخبر لتعليل نزولها. ويبدو أنّ سبب النزول اخترعه المفسّرون لينسجم مع تأويلهم لعبارة «آثارهم» في الآية، إذ المقصود بها آثار خُطى العباد بأرجلهم إلى المساجد[2].

على أنّ من المفسّرين القدامى من اعترض على أسباب نزول عديد الآيات لأنّها لا توافق مراد الله من جهة وَلاَ تراعي منطق التعالق والنظم بين الآية والآية التي تليها أو تسبقها من جهة أخرى. وليكُنْ الخبر المعترض عليه ذلك الذي يهمّ سبب الآية 83من سورة **آل عمران** 3 . يقول ابن عبّاس: «اختصم أهل الكتابين إلى رسول الله ﷺ في ما اختلفوا بينهم من دين إبراهيم، كلّ فرقة زعمت أنّها أولى بدينه. فقال النبي ﷺ: كِلا الفَريقيْن بريء من دين إبراهيم. فغضبوا وقالوا: والله ما نرضى بقضائك ولا نأخذ بدينك. فأنزل الله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾»[3]. فقد يبدو هذا السبب، للوهلة الأولى، متناغماً مع الآية. ولكن متى أدرجناها في سياقها من السورة بان لنا السببُ أجنبيّاً عن الآية. وبذلك لم يعتدّ به الرازي في التفسير واستدلّ على اعتراضه بالقول: «**ويبعد عنّي حمل هذه الآية على هذا السبب لأنّ**

---

(1) السيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص: 367. وراجع الخبر نفسه في **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: XV، ص: 10.

(2) انظر: **تفسير الطبري**، م.م.، ج: X، ص: 429.

(3) الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 116.

على هذا التقدير تكون هذه الآية منقطعة عمّا قبلها. والاستفهام على سبيل الإنكار يقتضي تعلّقها بما قبلها. فالوجه في الآية أنّ هذا الميثاق لمّا كان مذكوراً في كتبهم وهم كانوا عارفين بذلك، فقد كانوا عالمين بصدق محمّد ﷺ في النبوّة. فلم يبق لكفرهم سبب إلاّ مجرّد العداوة والحسد [. . .] فأعلمهم الله تعالى أنّهم متى كانوا طالبين ديناً غير دين الله ومعبوداً سوى الله سبحانه، ثمّ بيّن أنّ التمرّد على الله تعالى والإعراض عن حكمه ممّا لا يليق بالعقلاء»[1]. ولا شكّ في أنّ الرازي قد اتّخذ «النَظْمَ» آليّة من آليّات ردّ الأخبار المصنوعة لعدم موافقتها للآيات التي زعم غيره من المفسّرين أنّها نزلت بسبب تلك الأخبار. وهذا ما حمله على القول في شأن الآية 44 من سورة **فصّلت** 41: «نقلوا في سبب نزول هذه الآية أنّ الكفّار لأجل التعنّت قالوا: لو نزل القرآن بلغة العجم. فنزلت هذه الآية. وعندي أنّ أمثال هذه الكلمات جاء فيها حيف عظيم على القرآن لأنّه يقتضي ورود آيات لا تعلّق للبعض فيها بالبعض. . .»[2].

5 ـ ارتباط خبر سبب النزول بفهم معيّن لآية سابقة:

من خصائص الأخبار المصنوعة تولّدها من فهم معيّن لآيات أخرى من نصّ المصحف. وتتمثّل الصورة المجرّدة لهذه الخاصّيّة في تعمّد المفسّر تقديم فهم معيّن لآية ما ثمّ يبحث عن آية أخرى تقدّم التأويل المطلوب لتلك الآية السابقة. وعندئذ يكون ذلك الفهم سبباً مباشراً لنزولها. ولعلّ الشكل الأكثر تواتراً في مادّة أسباب النزول تتالي الآيتيْن في التلاوة وعادةً ما تنزل أولاهما ابتداءً. من ذلك أنّ سبب نزول الآية السابعة من سورة **الغاشية** 88 عبّر عنه المفسّرون بالقول: «لمّا نزلت هذه الآية[3]، قال المشركون: إنّ إبلنا لتسمِن بالضريع: فنزلت: ﴿لَّا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِن جُوعٍ﴾»[4]. وممّا يقيم البرهان على كون

(1) تفسير الرازي، م.م.، ج: VIII، ص: 122.
(2) المصدر نفسه، ج: XVII، ص: 133.
(3) المقصود، ههنا، الآية السادسة من سورة الغاشية 88 ونصّها: ﴿وليس لهم طعام إلا من ضريع﴾
(4) تفسير القرطبي، م.م.، ج: XX، ص: 23.

الخبر مصنوعاً ارتباط الآية السابعة نحوياً ودلالياً بالآية السادسة. وبذلك لا نحتاج إلى سبب يفسّر نزولها. فالآية السابعة بمثابة النعت لعبارة «ضريع» الواردة في الآية التي قبلها. فحينما نَصِلُ بين الآيتيْن فإنّنا نقرأ بصفة متتابعة: «. . . ضريع لا يسمن ولا يغني من جوع». وفضلاً عن ذلك، فإنّ الضمير الجمع الغائب الوارد في الآية السادسة يعود إلى «أهل النار»، وهو ما يؤكّد مظهراً آخر من مظاهر الترابط بين الآيتيْن، بعيداً البعد كلّه عن خبر سبب النزول المذكور أعلاه.

وقد تضمّن كتاب الواحدي نماذج من هذه الطريقة. ونكتفي بمثال واحد يهمّ سبب نزول الآية 164 من سورة البقرة 2. وفي ذلك يقول عطاء بن رباح: «أُنْزِلَ بالمدينة على رسول الله ﷺ: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: 163]، فقال كفّار قريش بمكّة: كيف يسع الناسَ إلهٌ واحد؟ فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾»[1]. والذي يُستنتج من هذا الخبر أنّه لولا سؤال قريش المترتّب على قراءتهم للآية 163 من سورة البقرة 2 لما نزلت الآية 164 من السورة نفسها. وقد بدت لنا هذه الخاصّيّة في الأخبار المصنوعة متفشّية في سائر التفاسير القديمة ومؤلّفات أسباب النزول وعلوم القرآن عموماً[2].

وعثرنا في هذا المستوى على صورة أخرى من صور الأخبار المصنوعة، وهي أن ينقب المفسّر عن آية ما ويجعلها سبباً في نزول آية أخرى موجودة في سورة أخرى غير سورة الآية الأولى. وعندئذ لا يقوم المفسّر إلا بالتقريب بين

(1) أسباب النزول، م.م.، ص: 51.

(2) انظر مثلاً: تفسير الطبرسي، م.م.، ج: IV، ص: 61، وتفسير الرازي، م.م.، ج: VIII، ص: 19، والسيوطي، لباب النقول، م.م.، ص ص: 257 ـ 258.

آيات متباعدة في زمان نزولها مسترشداً في عمله بما تشترك فيه الآيات في بعض العبارات. وهذا ما نفهمه من سبب نزول الآية 186 من سورة البقرة 2 على نحو ما يقول عطاء وقتادة: «لما نزلت: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: 60] قال قوم: في أيّ ساعة ندعوه؟ فنزلت: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾»[1]، فالذي قام به الراويان في هذا المثال وقوفهما على جامع مشترك بين الآيتيْن متمثّلاً في استجابة الله لمن يدعوه من عباده. وبذلك عقدا الصلة بين النصّيْن عبر سؤال لا نعلم من أمر سائله شيئاً.

ورصدنا صورة ثالثة من الأخبار المصنوعة مفادها أنّ التعامل مع آية ما يكون سبباً لإلحاق قسم بالآية نفسها. وأوضح أنموذج على ذلك الخبر المفسّر لسبب نزول الجزء الأخير من الآية 187 من سورة البقرة 2. يقول سهل بن سعد (تـ. 91هـ): «نزلت هذه الآية: ﴿وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ ولم ينزل «من الفجر»، فكان رجال إذا أرادوا الصومَ ربط أحدهم في رجله الخيط الأبيض والخيط الأسود. فلا يزال يأكل ويشرب حتّى يتبيّن له رؤيتهما، فأنزل الله تعالى بعد ذلك: «مِنَ الفجر» فعلموا أنّه إنّما يعني بذلك الليل والنهار»[2]. ولا يخفى أنّ ما مكّن من اختلاق الخبر أمران إثنان هما فهم التعبير المجازيّ في الآية فهماً حرفيّاً مباشراً وتجزئة بنية الجملة المكوّنة للآية إلى قسمين. فلو سلّمنا بحقيقة هذا الخبر لأدّى إلى القول بأنّ الله أراد اختبار مدى استيعاب المتقبّلين للمجاز في الوحي وانتظر منهم الوقوع في الخطأ والازورار عن المعنى المطلوب حتّى يلحق بالآية عبارة «من الفجر».

وبناء على ما تقدّم، فإنّ هذه الخاصّيّة التي طبعت عددًا لا بأس به من أخبار أسباب النزول أدّت إلى تهميش وجود الترابط بين الآيات. وهذا ما تناوله

---

(1) تفسير القرطبي، م.م.، ج: II، ص: 206.

(2) الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 55.

علماء القرآن بالدرس في مسألة المناسبة بين الآيات[1]. وهي مسألة مندرجة «في صميم الدرس اللغويّ لآليات النصّ»[2] في رأي بعض الدارسين المعاصرين. ومرّة أخرى كان فخر الدين الرازي متمثّلاً لهذه الحقيقة مستوعبًا لها. من ذلك ما يُنسَب إلى ابن عبّاس أنّ نزول الآية 101 من سورة **الأنبياء** 21 كان بسبب نزول الآية 98 من السورة نفسها. وهذه الآية هي التي دفعت بابن الزِبَعْرى إلى سؤال النبي عن شتمه لآلهة قريش[3]. أمّا موقف الرازي من هذا الخبر فقد عبّر عنه قائلاً: «إعلم أنّ من الناس من زعم أنّ ابن الزِبَعْرى لمّا أورد ذلك السؤال على الرسول ﷺ بقي ساكتًا حتّى أنزل الله تعالى هذه الآية (**الأنبياء 21/ 101**) جوابًا عن سؤاله بأنّ هذه الآية كالاستثناء من تلك الآية **(الأنبياء 21/ 98). وأمّا نحن فقد بيّنا فساد هذا القول وذكرنا أنّ سؤاله لم يكن واردًا وأنّه لا حاجة في دفع سؤاله إلى نزول هذه الآية**...»[4]. وهكذا برهن الرازي على أنّ الخبر المتعلّق بقصّة ابن الزِبَعْرى مصنوع لا أساس له من الصحّة التاريخيّة ويأباه المنطق اللغويّ لنصّ المصحف عمومًا.

6 ـ الحبكة القصصيّة:

إنّ ما ميّز بعض الأخبار المصنوعة ما توفّر فيها من حبكة قصصيّة، إذ نجد في هذه الأخبار أبرز مقوّمات الفنّ القصصيّ من سرد وحوار وعلاقات بين شخصيّات وتدرّج في الأحداث نحو العقدة ثمّ الانفراج. وهذا ما سمح لنا

---

(1) يقول الزركشي: «المناسبة في اللغة المقاربة. وفلان يناسب فلانًا أي يقرب منه ويشاكله [...] وفائدته جعل أجزاء الكلام بعضُها آخذًا بأعناق بعض. فيتقوّى بذلك الارتباط ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء. وقد قلّ اعتناء المفسّرين بهذا النوع لدقّته. وممّن أكثر فيه الإمام فخر الدين الرازي، وقال في تفسيره: «أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط»، **البرهان**، م.م.، ج: I، ص ص: 35 ـ 36.

(2) نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النصّ**، م.م.، ص: 168.

(3) انظر: الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص ص: 314 ـ 315. وانظر أيضًا: السيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص: 295.

(4) **تفسير الرازي**، م.م.، ج: XXII، ص: 223.

بالحديث عن حبكة قصصيّة بالمعنى الاصطلاحيّ للعبارة. ففي أخبار أسباب النزول جزئيّات الأحداث وتفاصيلها ودقائق الوصف.

والذي حملنا على القول بأنّ هذه الأخبار مصنوعة أنّه يتعذّر على الراوي التقاط مكوّنات الخبر كلّها وهو يعاينها للمرّة الأولى وفي أغلب الأحيان دون سابق استعداد أو علم. من ذلك ما حكاه القرطبي عن سبب نزول الآية 90 من سورة الإسراء 17، إذ امتدّ الخبر على ثلاث صفحات تقريبًا[1]، ووجدنا فيه العناصر التالية:

- **الفواعل الذين نزلت فيهم الآية**: وهم من قريش مثل عتبة (تـ. 2هـ) وشيبة (تـ. 2هـ) ابنيْ ربيعة وأبي سفيان (تـ. 31هـ) والنضر بن الحارث (تـ. 2هـ) وأبي جهل (تـ. 2هـ)... إلخ.
- **مكان الحدث وزمانه**: الاجتماع «بعد غروب الشمس عند ظَهر الكعبة»[2].
- **الحوار**: «... ثمّ قال بعضهم لبعض: ابعثوا إلى محمّد ﷺ فكلّموه وخاصموه [...] فقالوا له: يا محمّد! إنّا قد بعثنا إليك لنكلّمك [...] فقال لهم رسول الله ﷺ: ما بي ما تقولون [...] قالوا: يا محمّد فإن كنتَ غير قابل منّا شيئًا ممّا عرضنا عليك فإنّك قد علمتَ [...] فقال لهم ﷺ: [...] قالوا: فإذا لم تفعل هذا لنا فَخُذْ لنفسك [...] فقال لهم رسول الله ﷺ: [...]»[3].
- **السرد**: «فلمّا قالوا ذلك لرسول الله ﷺ قام عنهم وقام معه عبد الله بن أبي أميّة بن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم، وهو ابن عمّته، هو لعاتكة بنت عبد المطّلب...»[4].

---

(1) تفسير القرطبي، م.م.، ج: X، ص ص: 212 ـ 214. وانظر القصّة نفسها عند الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص ص: 300 ـ 302.

(2) تفسير القرطبي، م.م.، ج: X، ص: 212.

(3) المصدر نفسه، ج: X، ص ص: 212 ـ 214.

(4) المصدر نفسه، ج: X، ص: 213.

- **وصف الأحوال**: «. . . وانصرف رسول الله ﷺ إلى أهله حزينًا آسفًا لما فاته ممّا كان يطمع به من قومه حين دعوه. . .»[1].
- **«الرؤية من الداخل»**: «فجاءهم رسول الله ﷺ ، وهو يظنّ أنْ قد بدا لهم فيما كلّمهم فيه بدوٌ. وكان رسول الله ﷺ حريصًا يحبّ رشدهم ويعزّ عليه عَنَتُهم. . .»[2].

إنّ هذه العناصر المكوّنة لقصّة نزول الآية لا يمكن أن تكون قد حصلت فعلاً في الواقع التاريخيّ بالشكل الذي نقله راوي الخبر، وهو محمّد بن إسحاق بن يسار صاحب السيرة. والعلّة في ذلك أنّ الراوي، في هذا المثال، لم يكن شاهدًا على سبب النزول، بل تناهى إلى سمعه بطريقة ما نجهلها جهلاً تامًّا. ورغم ذلك، فإنّه ينقل إلينا جزئيّات الأشياء وتفاصيل الأقوال على نحو تعجز فيه الذاكرة عن التقاط دقائق القصّة كلّها. وممّا يؤكّد ذلك أنّ تلقّى المعرفة مدّة التنزيل كان من طريق الرواية الشفويّة. ولعلّ توفّر الخبر على عنصر الرؤية من الداخل، فضلاً عن وصف الأحوال النفسيّة للشخصيّات ليدُلُّ عندنا على أنّ ابن إسحاق اشتقّ من ذاته «راويًا عليمًا» يعرف عن الشخصيّة ما لا تعرفه هي عن نفسها.

والحقّ أنّ جلّ أخبار أسباب النزول النازعة إلى الإسهاب والمتضمّنة لحبكة قصصيّة كاملة المقوّمات مرتبطة بآيات تشير، في رأي القدامى، إلى مغازي الرسول وببعض الوفود التي قَدِمَتْ إليه[3]. وعادةً ما تأتي هذه الأخبار على ألسنة علماء السيرة والمغازي الأوائل مثل عروة بن الزبير (تـ. 93هـ)

---

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) المصدر نفسه، ج: X، ص: 212.

(3) انظر الخبر المبيّن لسبب نزول الآيات (من 5 إلى 8) من سورة «المنافقون» 63 بمناسبة غزوة بني المصطلق (شعبان 5هـ) في تفسير الطبرسي، م.م.، ج: X، ص ص: 16 ـ 17. وراجع رواية ابن إسحاق لقصّة الرسول مع وفد نجران وما جرى بينهما من مناظرة في سياق الحديث عن سبب نزول الآية السابعة من سورة آل عمران 3 ضمن تفسير الرازي، م.م.، ج: VII، ص ص: 154 ـ 155.

والزهري (تـ. 124هـ) وابن إسحاق. وهذا ما ينطبق على سبب نزول الآية 25 من سورة الفتح 48 الموضّح لقصّة الحديبيّة[1]، إذ نستطيع استخراج الوظائف القصصيّة التالية:

- **الوضع الأصل**: نزول الرسول مع أصحابه بالحديبيّة والإحرام بالعمرة.
- **المنع**: قريش تحول دون دخول الرسول ومن معه الحرم المكّيّ.
- **التأزّم**: شتم عروة بن مسعود الثقفيّ (تـ. 9هـ) لأصحاب الرسول وإشهار المغيرة بن شعبة (تـ. 50هـ) لسيفه في وجه عروة.
- **المفاوضة**: المعاهدة بين الرسول وقريش وكتابة صلح الحديبيّة.
- **الجدل**: معارضة الصحابة للرسول على قبوله شروط قريش والامتناع عن النحر والحَلْق.
- **الانفراج**: رجوع الرسول إلى المدينة.

وقد توحي بنية خبر سبب النزول الرتيبة بأنّه مختلق مصنوع على نحو ما جاء في الخبر المتعلّق بسبب نزول الآية 215 من سورة البقرة 2: «قال عطاء عن ابن عبّاس: نزلت هذه الآية في رجل أتى للنبيّ ﷺ فقال: إنّ لي دينارًا. فقال: أنفقه على نفسك. قال: إنّ لي دينارَيْن. فقال: أنفقهما على أهلك. فقال: إنّ لي ثلاثة. فقال: أنفقها على خادمك. فقال: إنّ لي أربعة. فقال: أنفقها على والديْك. فقال: إنّ لي خمسة. فقال: أنفقها على قرابتك. فقال: إنّ لي ستّة. فقال: أنفقها في سبيل الله وهو أحسنها»[2]. فنحن في هذا الخبر إزاء بنية قصصيّة رتيبة هيمن عليها الحوار. ولا يخفى ما في القصّة من تدرّج في مضمونها ناهض بوظيفة تعليميّة بالأساس. فكأنّ الخبر يعيّن، من بين ما يعيّن، المقدار الأدنى من المال الذي يمكن إنفاقه في سبيل الله.

---

(1) انظر: تفسير الطبري، م.م.، ج: XI، ص ص: 358 ـ 361.

(2) الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 69. وانظر الخبر نفسه في تفسير الرازي، م.م.، ج: VI، ص ص: 22 ـ 23.

إنّ خاصّيّة الحبكة القصصيّة الغالبة على بعض أخبار أسباب النزول لا تقتضي القول بالضرورة أنّها مصنوعة كلّيًا. ذلك أنّ هذه الأخبار ربّما قامت على **أصول تاريخيّة حقيقيّة**. ولذلك لاحظنا التلازم بين القصص والمغازي في هذه الأخبار. ولكنّ الرواة لم يلتزموا بنقل ما حصل فعلاً في الواقع التاريخيّ، بل تجاوزوه إلى تقديم الأحداث في قالب قصصيّ غلّبوا فيه الفنّ على التاريخ. ولا شكّ في أنّ التصرف في الحدث بالزيادة والتضخيم والمبالغة وغيرها يحقّق وظيفة مهمّة بالنسبة إلى راوي الخبر. وآية ذلك «أنّ الإخراج القصصيّ الفنّيّ يهدف إلى التلاعب بخيال السامع والنفاذ إليه والتأثير فيه أكثر ممّا يهدف إلى التثبّت من صحّة الوقائع التاريخيّة المذكورة كما يفعل المؤرّخ المحترف والدقيق»[1]. وهكذا اتّخذ المفسّرون وعلماء القرآن من سبب نزول الآية مناسبة لتشكيل قصّة قد تكون نواتها حدثًا وقع بالفعل، وربّما كانت مختلقة[2].

7 ـ التداخل بين المكّيّ والمدنيّ:

تتمثّل صورة التداخل بين المكّيّ والمدنيّ في أخبار أسباب النزول في كون الآية مكّيّة مثلاً بإجماع القدامى، ولكن في سبب نزولها قرائن دالّة على نزولها بالمدينة. ويحدث بالمقابل أن يتضمّن الخبر المبيّن لسبب نزول الآية المدنيّة علامات تشدّه إلى الطور المكّيّ. ولعلّ هذا التداخل يستدعي منّا تذكيرًا بالمقصود بالمكّيّ والمدنيّ عند المفسّرين وعلماء القرآن.

إنّ الغاية من معرفة المكّيّ والمدنيّ من السور فهمُ الأحكام القرآنيّة التي يتأسّس عليها الفقه الإسلاميّ. فـ«متى لم يكن في السورة ما يتّصل بالأحكام

---

(1) محمّد أركون، الإسلام والتاريخ والحداثة، م.س.، ص: 23.

(2) مثّل هذا المعنى في نظر A. RIPPIN وظيفة من الوظائف التي تؤدّيها أسباب النزول متّخذًا من خبر سبب نزول الآية 260 من سورة البقرة 2 أنموذجًا. انظر:

A. RIPPIN, ***The function of asbab al-nuzūl...*, *op. cit.*** pp. 4-5.

الشرعيّة، فنزولها بمكّة والمدينة سواء، وإنّما يختلف الغرض في ذلك إذا حصل فيه ناسخ ومنسوخ. فيكون فيه فائدة عظيمة»[1].

وقد اعتمد القدامى ثلاثة مقاييس لمعرفة المكّيّ والمدنيّ هي[2]:

- المقياس الأوّل مكانيّ: فالمكّيّ ما نزل بمكّة والمدنيّ ما نزل بالمدينة.
- المقياس الثاني زمانيّ: إذ المكّيّ هو ما نزل قبل الهجرة وإنْ بالمدينة. أمّا المدنيّ فهو ما نزل بعد الهجرة وإن كان بمكّة.
- والمقياس الثالث متعلّق بمقام القول: فالمكّيّ يخصّ الآيات التي يأتي فيها الخطاب موجّهًا إلى أهل مكّة، والمدنيّ ما كان خطابًا لأهل المدينة.

والظاهر أنّ المقياس الأوّل هو الذي عوّل عليه المفسّرون وعلماء القرآن في التمييز بين المكّيّ والمدنيّ[3]، ولكن مع إقرارهم بوجود بعض السور الجامعة بين آيات مكّيّة وأخرى مدنيّة. ورغم هذه الملاحظة من لدن القدامى يمكننا الطعن في بعض الأخبار لتنافرها مع الآيات المكّيّة أو المدنيّة المتعلّقة بها استناداً إلى المقاييس التي اصطنعوها في التمييز بين المكّيّ والمدنيّ، ومن ثمّ فإنّنا نناقشهم من داخل الدائرة المعرفيّة التي يتحرّكون داخلها. من ذلك خبر سبب نزول الآية: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى. . .﴾ [الإسراء: 85]، إذ

---

(1) تفسير الرازي، م.م.، ج: XIX، ص: 72.

(2) انظر: الزركشي، **البرهان**، ج: I، ص ص: 187 ـ 205 وراجع: السيوطي، **الإتقان**، م.م.، ج: I، ص ص: 22 ـ 50.

(3) اعترض نصر أبو حامد على وجود تمايز مطلق بين المرحلة المكّيّة والمرحلة المدنيّة. فهو لا يعدو أن يكون «افتراضًا ذهنيًّا» خاصّة أنّنا نتعامل اليوم مع مصحف لم ترتّب آياته على حسب تعاقبها التاريخيّ في النزول. انظر: **مفهوم النصّ**، م.م.، ص: 79. والحقّ أنّ مسألة المكّيّ والمدنيّ تحتاج إلى دراسات متخصّصة ومعمّقة تأخذ بعين الاعتبار ما انتهى إليه الاستشراق الألمانيّ والفرنسيّ من نتائج في هذا الباب، وتعمل على تجاوزها وتطويرها، وربّما نقضها من الأساس.

وفي هذا الاتّجاه يرى عبد المجيد الشرفي عدم الفصل بين الآيات المكّيّة والمدنيّة. انظر: **تحديث الفكر الإسلامي**، ط: 1، الدار البيضاء، 1998، ص: 95.

يقول ابن مسعود: «إنّي لَمَعَ رسول الله ﷺ في حرث **بالمدينة**، وهو متّكئ على عسيب. فمرّ بنا ناس من **اليهود**. فقالوا سلوه عن الروح. فقال بعضهم: لا تسألوه فيستقبلكم بما تكرهون. فأتاه نفر منهم فقالوا له: يا أبا القاسم ما تقول في الروح؟ فسكت ثمّ قام فأمسك بيده على جبهته. فعرفتُ أنّه ينزل عليه. فأنزل الله عليه. . .»[1].

فالذي عليه المفسّرون وعلماء القرآن أنّ سورة **الإسراء** 17 مكّيّة ولا يكادون يستثنون منها سوى آية واحدة اعتبروها مدنيّة[2]. غير أنّ خبر سبب النزول يشير بوضوح إلى أحداث حصلت بعد الهجرة. فالرسول وقت نزول الآية كان بالمدينة، والسائل له هم اليهود.

ولئن عدّ القدامى سورة **السجدة** 32 مكّيّة بالإجماع[3]، فإنّ الخبر المتعلّق بالآية 16 منها يؤكّد أنّ نزولها حصل في السنة التاسعة هجريًّا بمناسبة غزوة تبوك[4]. والشواهد على هذا التداخل بين المكّيّ والمدنيّ عديدة جدًّا[5].

وقد أنكر بعض المفسّرين هذه الظاهرة. وبذلك طعنوا في بعض أسباب النزول. ومن الأمثلة الدالّة على هذا الموقف ما قيل في سبب نزول الآية 131 من سورة طه 20. ذلك أنّ «سبب نزول هذه الآية ما رواه أبو رافع مولى رسول الله ﷺ قال: نزل ضيف برسول الله ﷺ. فأرسلني عليه السلام إلى رجل من اليهود وقال: قل له: يقول لك محمّد: نزل بنا ضيف ولم يُلْفَ عندنا بعضُ الذي يصلحه. فَبِعْنِي كذا وكذا من الدقيق أو أَسْلِفْنِي إلى هلال رجب. فقال: لا، إلاّ برهن. قال: فرجعتُ إلى رسول الله ﷺ فأخبرته. فقال: والله إنّي

---

(1) الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 299. وانظر الخبر نفسه عند السيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص: 278.

(2) هي تحديدًا الآية 73. انظر: الزركشي، **البرهان**، م.م.، ج: I، ص: 201.

(3) انظر: **المصدر نفسه**، ج: I، ص: 202.

(4) انظر: الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 362.

(5) راجع: **المصدر نفسه**، الصفحات: 378، 389، 390، 474، 489، 500.

لأمين في السماء، أمين في الأرض ولو أسلفني أو باعني لأدّيتُ إليه، إذهب بدرعي إليه. . .»[1]. ولكنّ أبا محمّد بن عطيّة (تـ. 543هـ) ردّ هذا الخبر قائلاً: «وهذا معترض أن يكون سببًا لأنّ السورة مكّيّة والقصّة المذكورة مدنيّة في آخر عمر النبيّ ﷺ لأنّه مات ودرعه مرهونة عند يهوديّ بهذه القصّة التي ذُكِرت. . .»[2].

وفي السياق نفسه نبّه الحسين بن الفضل (تـ. 282هـ) على فساد الخبر المتعلّق بسبب نزول الآية 113 من سورة **التوبة** 9، باعتبار أنّ الخبر يشير إلى رغبة الرسول في الاستغفار لعمّه أبي طالب وقد حضرتْ وفاتُه بمكّة[3]. ولكن ما قرّره المفسّرون أنّ سورة **التوبة** 9 مدنيّة وليس فيها من المكّيّ إلاّ الآيتان الأخيرتان[4]. ولذلك قال الحسين بن الفضل عن خبر سبب نزول الآية: «وهذا بعيد لأنّ السورة من آخر ما نزل من القرآن ومات أبو طالب في عنفوان الإسلام والنبيّ ﷺ بمكّة»[5].

8 ـ إهمال سبب النزول:

من المفارقات أن تتضمّن مؤلّفات علم أسباب النزول أخبارًا ليس فيها ذكر لأسباب نزول، إذ يكتفي عالم القرآن، ههنا، إمّا بتفسير الآية وإمّا بتعيين من نزلت فيه دون الإشارة إلى السبب المتعلّق بها. والشواهد على هذه الخاصّيّة التي طبعت بعض الأخبار عديدة. فقد اكتفى الواحدي بالقول في شأن الآية 61 من سورة **القصص** 28: «نزلت في عليّ وحمزة وأبي جهل»[6]. وفي رواية

(1) **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: XI، ص: 174.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(3) انظر: السيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص: 244.
(4) انظر: الزركشي، **البرهان**، م.س.، ج: I، ص: 202.
(5) **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: VIII، ص: 173.
(6) **أسباب النزول**، م.م.، ص: 349.

أخرى أنّ الآية «نزلت في عمّار والوليد بن المغيرة»[1]، وفي رواية ثالثة «نزلت في النبيّ ﷺ وأبي جهل»[2]. فنحن لم نقف رغم تعدّد الروايات، على سبب نزول الآية بالمعنى الاصطلاحيّ لكلمة «سبب». ولا ندري بالضبط لِمَ نزلت الآية على عليّ وحمزة وأبي جهل مثلاً؟

لقد خطر ببالنا، إزاء هذه الظاهرة، احتمالٌ مفاده شيوع سبب النزول عند كتّاب السيرة أو المحدّثين أو المفسّرين ممّا لا يستدعي دومًا إثباته. ولكنّ نظرنا في غير كتاب الواحدي أسقط هذا الاحتمال. فقد ذهب الطبري[3]، قبل الواحدي، والسيوطي[4] من بعده إلى الموقف نفسه، إذ اكتفيا بتعيين من نزلت فيه الآية.

والذي نعتقد صوابه أنّ هذا الخبر وغيره ممّا كان على شاكلته[5] لا يمكن اعتباره، عند الفحص، محتويًا حقيقةً على سبب النزول. بل إنّ تعيين من نزلت فيه الآية دون تجاوزه إلى السبب مندرج، حسب رأينا في التفسير الموجّه لآي القرآن. ذلك أنّنا متى قبلنا بهذه الخاصّيّة في الخبر، فإنّنا عندئذ سنفتح الباب على مصراعيه لاختلاق عدد لانهائيّ من أخبار أسباب النزول.

والحاصل من ذلك كلّه أنّ قسمًا مهمًّا من أخبار أسباب النزول قد اختلقه المفسّرون وعلماء القرآن وأسندوا روايته، في الغالب، إلى أعلام معروفين بوّأهم الوجدان الإسلاميّ منزلة مرموقة. ولعلّ ما يسّر للرواة وللمفسّرين صناعة هذه الأخبار ما تميّز به نصّ المصحف من نزعة إلى التعميم في خطابه ومن

---

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(3) انظر: تفسير الطبري، م.م.، ج: X، ص ص: 92 ـ 93.
(4) انظر: السيوطي، لباب النقول، م.م.، ص: 333.
(5) راجع مثلاً: تفسير الطبري، م.م.، ج: VI، ص ص: 230 ـ 231، وص ص: 446 ـ 447 وتفسير الرازي، م.م.، ج: XXXI، ص: 146 والسيوطي، لباب النقول، م.م.، ص: 475.

احتفاء بالمجاز وبالرمز عمومًا. فهذا النصّ يكتفي بالتلميح إلى بعض الوقائع أو الإشارة إلى بعض الأشخاص دون تعلّق بالدقائق والتفاصيل[1]. وقد استغلّ القدامى، منذ وقت مبكّر، هذه الخصائص النصّيّة لينسجوا حول الآيات كمًّا من الأخبار الموضوعة عكستْ فهمهم لنصّ المصحف وكشفت عن طريقة تعاملهم معه وعبّرت عن انتظاراتهم منه[2]. وحتّى في الحالات التي يكون فيها للأخبار أساس تاريخيّ حقيقيّ، فإنّ المفسّرين لم يلتزموا بنقل ما هو حاصل في التاريخ، وإنّما تجاوزوه إلى اصطناع نصوص فنّيّة توفّرت فيها مقوّمات القصّ ومراسمه. ومتى استثنينا فخر الدين الرازي في تفسيره، فإنّ جلّ المفسّرين وعلماء القرآن لم يتعاملوا مع مثل هذه الأخبار تعاملاً نقديًّا ينمّ عن استقصاء لحقيقة أسباب النزول. ولا شيء يفسّر هذا الموقف سوى تعويل القدامى على ثقافة نقليّة تثِق بما رُوِيَ عن الأجيال الإسلاميّة الأولى أو ما نُسِبَ إليها من أقوال وآراء. وعندئذ تعذّرت مساءلة أخبار أسباب النزول. فقُبِلَتْ رغم ما شَابَهَا من اضطراب وتناقض واختلاق.

---

(1) يقول محمّد الطالبي في هذا السياق:

«Aucune date précise dans le Coran, mais souvent des allusions à des évènements, où à des situations qui avaient motivé la révélation. D'où toute une science qui s'est attaché, assez tradivement, à déterminer les circonstances de la révélation *(asbab al-nuzul)». Quelle clé pour lire le Coran? op. cit.*, p.25.

(2) إنّ اختلاق أسباب نزول الآيات لم يُفض دومًا، في رأي بعض الدارسين المعاصرين، إلى نتائج مقنعة، إذ اتُّخِذَت تلك الأسباب وسيلة إلى معرفة تاريخ الوحي، ومن ثمّ محاولة ترتيب سور المصحف بحسب تاريخ نزولها. راجع في ذلك:

F. E. PETERS ***The quest of the historical Muḥammad, op. cit.***, p.301.

خاتمة الباب الثاني

سعينا في هذا الباب إلى دراسة بنية أخبار أسباب النزول، وتبيّن طرق صناعتها. وأنجزنا ذلك كلّه في فصول ثلاثة. فقد تعرّفنا أوّلاً إلى دور بعض الرواة من الصحابة والتابعين وغيرهم في نقل الأخبار. واتّضح لنا أنّ ابن عبّاس مثلاً روى أكثر من ثلث تلك الأخبار رغم أنّه لا يُعدّ شاهدًا حقيقيًّا على نزول الوحي. وتبيّن لنا أيضًا استئثار جيل التابعين بنقل قسم مُهمّ من مادّة أسباب النزول. ويعني ذلك كلّه أنّ الاهتمام بهذا العلم القرآنيّ بدأ على عهدهم منذ أواخر القرن الأوّل الهجريّ.

وخصّصنا الفصل الثاني لدراسة متون الأخبار انطلاقًا من محاور الآيات المتعلّقة بها. فحدّدنا صنفين من الآيات هما آيات الأحكام المرتبطة بالفقه عبادات ومعاملات من جهة وآيات الأخبار الجامعة لمواضيع شتّى من جهة أخرى. وخلصنا إلى نتيجة مهمّة هي تعلّق جلّ أسباب نزول القرآن بآيات الأخبار. وهو ما يطعن في الانطباع الشائع عند القدامى من اختصاص أسباب النزول ببيان ما في بعض الآيات من أحكام قرآنيّة. وبذلك تأكّد لدينا أنّ علم أسباب النزول عقد صلةً بين آيات المصحف وما شاع من أخبار عن سيرة الرسول ومغازيه انطلاقًا من مجالس القُصّاص والإخباريّين.

ولعلّ ما توصّلنا إليه من استنتاجات في الفصليْن الأوّل والثاني دفعنا إلى إقامة الدليل على أنّ جلّ الأخبار مصنوعة لا تعكس بحال من الأحوال ما تحقّق فعلاً من أحداث ونوازل في واقع المسلمين زمن الدعوة. ولذلك تعقّبنا القرائن اللغويّة القرآنيّة التي اعتمدها المفسّرون وعلماء القرآن في نسج الأخبار. ثمّ وضّحنا خصائصها. وانتهينا إلى أنّ القسم الأكبر من مادّة أسباب النزول مختلق، دون نفي أن يكون لبعضها أصول تاريخيّة.

والحاصل، أنّ هذه الفصول الثلاثة، عرّفتنا بالمسائل الشكليّة والبنيويّة المتعلّقة بأخبار أسباب النزول. فتناولناها تحليلاً وتقويمًا. وأفضى البحث فيها إلى ضرورة مراجعة بعض المسلّمات الشائعة في علم أسباب النزول، وربّما تقويضها من الأساس من قبيل صحّة الأخبار المنقولة عن الأجيال الإسلاميّة الأولى وأمانتهم في ما رووا، ومن قبيل مطابقة تلك الأخبار لمراد الله من تنزيله وإخبارها عمّا حصل فعلاً في الواقع التاريخيّ. وبذلك بدا لنا تعامل القدامى معها متأثّرًا إلى حدّ بعيد بتمثّلهم الشخصيّ لمرحلة النبوّة وبمواقفهم المذهبيّة في محاورتهم نصّ المصحف. وهذا ما جعلهم يتّكئون على أسباب النزول لتوظيفها بأشكال عديدة تعكس تفهّمهم المخصوص لظاهرة الوحي وتأويلهم لآيات المصحف وما بدا لهم فيها من أحكام متعارضة أو متطابقة. وعلى هذه المشاغل سنقيم الباب الموالي قصد التعرّف إلى أثر علم أسباب النزول في أهمّ علوم القرآن.

الباب الثالث

أثر أسباب النزول في علوم القرآن

تمهيد

لمّا كانت منزلة علم أسباب النزول مهمّة في علوم القرآن، وخاصّة في نشاط التفسير، رأينا من المفيد تتبّع أثر هذا العلم في أهمّ علوم القرآن حتّى نقف على الأدوار التي يمكن أن تؤدّيها أسباب النزول في مباحث محوريّة في الفكر الإسلاميّ قديمًا. وإذا ما أنجزنا ذلك نقوم في مرحلة موالية بتقويم حدود تلك الأدوار ومدى تعبيرها عن قضايا الوحي والنبوّة واختلاف القراءات والناسخ والمنسوخ وتعدّد تأويلات آي القرآن.

والحقّ أنّ نظرنا في نصوص مدوّنتنا أدّى إلى حصر أسباب النزول في هذه العلوم الأربعة. ولذلك رتّبنا هذا الباب على أربعة فصول نعالج فيها على التوالي أثر أسباب النزول في الوحي والقراءات والنسخ والتفسير.

ويحسن بنا التنبيه إلى أنّ أهمّية هذا الأثر تختلف من مبحث إلى آخر بحسب ما يمكن أن توفّره أخبار أسباب النزول من إجابات عن مشاغل علماء القرآن والمفسّرين في محاورتهم نصّ المصحف. ولذلك ستطول وقفتنا نسبيًّا مع علميْ النسخ والتفسير القرآنيّ مقارنة بكلامنا على الوحي والقراءات. ويعود الأمر بداهةً إلى تعدّد قضايا النسخ في تعلّقها بأسباب النزول من جهة، وإلى تعويل المفسّرين على قسم مُهِمّ منها في تأويل آي القرآن من جهة أخرى.

وباختصار، فإنّنا سنحاول في هذا الباب الإجابة عن الأسئلة التالية :

- ما هي الصورة التي رسمتها أسباب النزول عن الرسول لحظة تمثّله الوحي؟ وما قيمتها التاريخيّة؟
- كيف تمثّل القدامى العلاقة الزمنيّة بين وقوع الأسباب ونزول الوحي الموافق لها؟
- ما هي الوظائف التي نهضت بها أسباب النزول في قراءات نصّ المصحف الرسميّة وغير الرسميّة؟
- إلى أيّ حدّ استطاع علم أسباب النزول توفير معرفة تاريخيّة دقيقة قادرة على التمييز بين الناسخ والمنسوخ والمحكم من القرآن؟
- ما هي أبرز الضوابط العلميّة والمنهجيّة وحدودها التي في ضوئها أسّس القدامى للعلاقة بين أسباب النزول والنسخ؟
- هل ترتّب على اعتبار القدامى سبب النزول مدخلاً من مداخل التفسير قبولُ مرويّات أسباب النزول كلّها في نشاطهم التأويليّ؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك ما هو المقياس المعتمد في الأخذ ببعض الأسباب في التفسير وتهميش غيرها؟
- ما هي الدوافع المعلنة والضمنيّة التي حملت القدامى على القول بعموم اللفظ أو بخصوص السبب؟

الفصل الأوّل

أسباب النزول والوحي

يُعدّ الوحي من المحاور البارزة في أخبار أسباب النزول. فهو يمثّل، من بين ما يمثّل، إجابة عمّا حدث في واقع المسلمين زمن الدعوة المحمّديّة من قضايا أو عمّا أُلقِيَ على الرسول من أسئلة مثّلت أسبابًا مباشرة لنزول الوحي. والحقّ أنّ الخوض في هذه المسألة لا يخلو من بعض الصعوبات، أهمّها أنّ الوحي مفهوم مفارق ممثّل لركيزة أساسيّة من ركائز الدين الإسلاميّ. ولكنّه في الوقت نفسه مجسّد في نصّ يتداوله المؤمنون خاصّة بعد أن استحال القرآن مصحفًا[1]. ولا شكّ في أنّ الانتقال من «المتعالي» إلى «المحايث»[2] قد استفزّ

(1) انظر: محمّد أركون، المكانة المعرفيّة والوظيفة المعياريّة للوحي: مثال القرآن. ضمن كتابه: القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، طبعة أولى، دار الطليعة، بيروت، 2001، ص ص: 11 ـ 91.

(2) انظر: فصل «Immanence et Trascendance» بقلم روبار مسراحي (R. MISRAHI) في: *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 9, pp. 789-792. وفي هذا الفصل يرى المؤلّف أنّ مفهوم «المحايثة» ظهر، أوّل ما ظهر، مع الفيلسوف الهولنديّ سبينوزا (SPINOZA) (تـ. 1677م) بعد نقده الجذريّ لميتافيزيقا التعالي. وقد مهّد له السبيل إلى هذا النقد الفيلسوف الإيطالي جيوردانو برونو (G. BRUNO) الذي أُحرِق حيًّا بروما سنة 1600 بسبب تقويضه فلسفتيْ أفلاطون وأرسطو ودفاعه عن أطروحة كوبرنيك (COPERNIC) (تـ. 1543).
ويرى جون بوتيرو (JEAN BOTTERO) أنّ مفهوم التعالي نجم مع ديانة بلاد الرافدين =

القدامى للنظر في أشكال الوحي وطرقه. واختلفوا في هذا الباب اختلافًا.

وفضلاً عن ذلك فإنّ معرفتنا بالإطار التاريخيّ الذي نزل فيه الوحي معرفة غير مباشرة لأنّ المؤلّفات التي تصف ذلك الإطار أُلِّفَت في وقت متأخّر[1]. ولذلك فهي تعكس تمثّل أصحابها للوحي المنزّل على النبيّ. ونعتقد أنّ أقدم مصدر جدير بالثقة في تعريفنا بموضوع الوحي هو القرآن بلا منازع، ولكن دون استبعاد ما احتفظت لنا به المؤلّفات الإسلاميّة القديمة من أخبار تهمّ الوحي استبعادًا كلّيًا أو قبولها على علاّتها دون أدنى سؤال عن قيمتها التاريخيّة[2].

والذي ينبغي التنبيه إليه أنّ دراستنا للوحي من خلال علم أسباب النزول تسعى إلى تجاوز موقفين من الوحي ليست لهما مرجعيّة معرفيّة موضوعيّة هما:

- أوّلاً: موقف إيمانيّ يعتقد أصحابه أنّ القرآن كلامُ الله عينه لم يكن فيه الرسول إلاّ مبلِّغًا له دون أدنى تدخّل منه، وبذلك احتفظ المصحف العثمانيّ بالقرآن كلّه وبالشكل الذي نزل على محمّد. وغنيّ عن البيان أنّ هذا الموقف فرض سيادته على الفكر الإسلاميّ قديمًا[3].
- وثانيًا: موقف تهديميّ جنح ممثّلوه من أهل الاستشراق المغرض إلى طمس

= منذ الألف الثالث قبل الميلاد، ثمّ احتفت به الشعوب الساميّة في مختلف أديانها، وهذا ما تشهد على صحّته خاصّة أسفار التوراة. انظر كتابه:

La plus vieille religion en Mésopotamie, éd. Gallimard, Paris, 1998, p. 94.

(1) يرى يوسف فون آس (JOSEPH VAN ESS) أنّ مفهوم الوحي، من منظور كلاميّ، لم يتبلور في الإسلام المبكّر، إذ ينبغي، كي يتحقّق ذلك، انتظار عصر الفلاسفة المسلمين ومنهم على وجه الخصوص ابن سينا (تـ. 428هـ). انظر:

Verbal inspiration? Language and Revelation in classical Islamic Theology, in Qur'an as text, op. cit., p.189.

(2) يقول المنصف بن عبد الجليل: «إنّنا لنرى أنّ تاريخ الوحي لا رسم الوحي وتقييده بالترتيب الاجتهاديّ هامّ في فهم حركة المفاهيم وتطوّر دلالاتها نحو الوضوح والتكوّن، ومن أين للمؤرّخ أن يظفر بذلك إن لم يعوّل على نقد الأخبار في الوحي والسيرة معاً على أساس من المقايسة والمقارنة». **ملاحظات في الوحي والقرآن والنبوّة**، م.م.، ص ص: 25 ـ 26.

(3) أنظر على سبيل المثال: الزركشي، **البرهان**، م.م.، ج: I ص: 236.

الخاصّيّة المفارقة في الوحي. فاعتبروه كلامَ محمّد لا كلام الله. وعيّنوا مصادر ثقافيّة عديدة استقى منها النبيّ مادّة القرآن[1].

وعلى هذا رأينا من المفيد إنجاز مقاربة أنتروبولوجيّة للوحي[2] حتّى نتجاوز القصور المعرفيّ الغالب على الموقفين الإيمانيّ والوضعيّ من هذا المفهوم. ولذلك سنحرص في هذا الفصل على بيان حال الرسول النفسيّة والجسديّة لحظة تقبّل الوحي من خلال أخبار أسباب النزول. وننظر بعد ذلك في العلاقات الزمانيّة بين وقوع السبب ونزول الوحي. ثمّ نختم الفصل بتعيين أهمّ وظائف الوحي التي ترشح بها أسباب نزول القرآن.

I ـ تقبّل الرسول للوحي من خلال أخبار أسباب النزول:

لمّا كانت أسباب نزول القرآن متعلّقة في حدوثها بمرحلة تاريخيّة متميّزة، وجد المفسّرون وعلماء القرآن في شهادات بعض الصحابة وصفًا لحال الرسول لحظة تقبّله الوحي. واستعادوا من خلال تلك الشهادات تجربة فريدة افتقدتها الأجيال التالية لمجتمع الدعوة. فأعادوا بناء طور من أطوار الإسلام في

---

(1) راجع أنموذجاً على ذلك إجناس جولدتسيهر I. GOLDZIHER، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، م.م.، ص ص: 5 ـ 6، وص: 18. وانظر أيضاً موقف الاستشراق الوضعيّ من الوحي المحمّديّ في: أحمد علي المجدوب، «معاني الوحي والتنزيل ومستوياتهما»، ضمن أعمال الملتقى الإسلاميّ المسيحيّ الثاني بعنوان: **معاني الوحي والتنزيل ومستوياتهما**، طبعة أولى، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصاديّة والاجتماعيّة بتونس 1980، ص ص: 230 ـ 233.

(2) لعلّ من أوضح أسس المنهج الأنتروبولوجيّ أنّه لا يسأل عن أصل الظواهر من وجهة نظر أنطولوجيّة، بل يكتفي بتتبّع الظاهرة المعيّنة في ما تحمله من دلالات وما تؤدّيه من وظائف ضمن نظام معرفيّ وسياق تاريخيّ مخصوصين، ومعلوم أنّ الباحثين الغربيّين طبّقوا، منذ زمان، هذا المنهج في دراسة النصوص الدينيّة. أنظر في ذلك مثلاً:

HANS WALTER WOLF, ***Antropologie de l'Ancien Testament, Genève, 1974.***

والملاحظ أنّ من الدارسين العرب من زعم إجراء «مقاربة ظواهريّة» للوحي المحمّديّ، راجع مثلاً: هشام جعيط، **الوحي والقرآن والنبوّة**، م.م.، ص: 18 ومحمّد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ**، م.م.، ص ص: 17 ـ 42.

بواكيره، خاصّة أنّ نصّ المصحف لم يسعفهم بتفاصيل عن ذاك الطور. ويبدو في تقدير القدامى أنّ الرغبة في التعرّف إلى علاقة الرسول بالوحي ظهرت لدى الصحابة أنفسهم باعتبارهم شاهدين مباشرين على التنزيل. ولذلك تمنّى بعضهم معاينة الوحي قائلاً: «ليتني أرى رسول الله ﷺ حين يُنْزَلُ عليه الوحي»[1].

وفعلاً فقد انصرف المفسّرون وعلماء القرآن إلى دراسة هذا المبحث بمناسبة نظرهم في أسباب نزول القرآن. ونقلوا نصوصًا مصوِّرة لحال الرسول عند نزول الوحي عليه بعدما يُلْقَى عليه من أسئلة أو إثر ما يحصل في واقع المجتمع وقتئذ من أحداث ونوازل تستدعي حُكمًا أو بيانًا قرآنيًا. وبالإمكان الإلمام بحال الرسول تلك عبر المستويين التاليين: المشاعر النفسيّة والعلامات الجسديّة.

1 ـ المشاعر النفسيّة:

تضمّنت بعض أخبار أسباب النزول إشارات إلى الحالة النفسيّة التي يكون عليها الرسول حين يفاجئه الوحي. من ذلك شعوره بالشدّة والتوتّر النفسيّ. وهذا ما ينقله الطبريّ عند تناوله سبب نزول الآيتيْن الأولى والثانية من سورة **الفتح** 48، إذ يقول عبد الله بن مسعود متحدّثًا عن الرسول: «فبينا نحن نسير إذ أتاه الوحي [. . .]. وكان إذا أتاه **اشتدّ عليه**. فلمّا سُرِّيَ عنه أخبرنا أنّه أنزل عليه: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا. . .﴾»[2]. ووجد القدامى ما يؤكّد هذا الشعور بالشدّة التي تنتاب الرسول في قول ابن عبّاس متحدّثًا عن سبب نزول الآيتيْن 16 و17 من سورة **القيامة** 75: «كان رسول الله ﷺ **يعالج من التنزيل شدّة**. وكان ممّا يحرّك شفتيه. فأنزل الله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ. . .﴾»[3].

---

(1) صحيح البخاري، م.م.، ج: III، ص: 337.
(2) تفسير الطبري، م.م.، ج: XI، ص: 332.
(3) صحيح البخاري، م.م.، ج: I، ص: 15.

على أنّ هذا الشعور النفسيّ بالشدّة قد يكون أخفّ وطأة على الرسول من ذلك الإحساس بالرعب والفزع الذي ألمّ به أوّل عهده بالوحي. فَلَمْ تَعْتَدْ نفسه وقتئذ على خوض مثل هذه التجربة المفارقة. وفي ذلك يقول الرسول مشيرًا إلى سبب نزول الآيات الخمس الأولى من سورة **المدّثر** 74: «بَيْنَمَا أنا أمشي، إذ سمعتُ صوتًا من السماء. فرفعتُ بصري، فإذا المَلَكُ الذي جاءني بحِرَاء جالس على كرسيّ بين السماء والأرض. فَرُعِبْتُ منه. فرجعتُ. فقلتُ: زمِّلُونِي. . .»[1].

والظاهر أنّ الرسول قد تخلّص نسبيًّا من وطأة هذا الإحساس بالرعب، خاصّة في طور الوحي المدنيّ، أي بعد مرور أكثر من عقد على بدء تلقّيه الرسالة. وربّما استبدّ به شعور خاصّ لا يعكس معاناة نفسيّة بقدر ما يعبّر عن لذّة خاطفة مرغوب فيها. ولنأخذ شاهدًا على ذلك وصف عائشة لحال الرسول عند نزول الآيات (11 ـ 22) من سورة النور 24: «فشَخُصَ بَصَرُ رسول الله إلى السقف. وكان إذا أنزل عليه **وَجَدَ**»[2].

والذي وقر في أذهان القدامى أنّ في لوذ الرسول بالصمت برهة إثر سؤال يُوَجَّهُ إليه أمارةً على تلقّيه الوحي. إذ يكون في تلك اللحظة منشغل البال والخاطر. وهذا ما استنتجه عبد الله بن مسعود عند سبب نزول الآية 85 من سورة **الإسراء** 17: «بَيْنَا مع النبيّ ﷺ في حرث، وهو متّكئ على عسيب، إذ مرّ اليهود. فقال بعضهم لبعض: سلوه عن الروح. فقال: ما رابكم إليه ـ وقال بعضهم: لا يستقبلكم بشيء تكرهونه ـ فقالوا سلوه، فسألوه عن الروح. فأمسك النبيّ ﷺ فلم يَرُدَّ عليهم شيئًا. فعلمتُ أنّه يُوحَى إليه. فقمتُ مقامي.

---

(1) **المصدر نفسه**، الصفحة نفسها، وقارن بالواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 467، وبالسيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص: 464.

(2) **تفسير الطبري**، م.م.، ج: IX، ص: 283. والوَجْد حسب علي الجرجاني: «ما يصادف القلب ويَرد عليه بلا تكلّف وتصنّع. وقيل: هو بُرُوقٌ تلمع، ثمّ تخمد سريعًا»، **التعريفات**، م.م.، ص: 323.

فلمّا نزل الوحيُ قال: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾»[1].

هذه إذن أهمّ المشاعر النفسيّة التي لاحظها الصحابة على الرسول أو عبّر عنها هو ذاته في عمليّة تقبّل التنزيل. ولمّا كانت هذه المشاعر متّصلة في الغالب بالعالم الداخليّ للرسول، فإنّه يصعب أحيانًا على الصحابة رصدها أو الانتباه إليها. ولذلك تركّز اهتمامهم على ما يبدو على الرسول من علامات جسديّة تشير في تقديرهم إلى طبيعة الوضع الخاصّ الذي يكون عليه لحظة تقبّل الوحي.

2 ـ العلامات الجسديّة:

احتفظت لنا مجاميع الحديث وكتب التفسير ومصنّفات علوم القرآن بشهادات للصحابة تصف العلامات الجسديّة البادية على الرسول حينما ينزل عليه الوحي. وكان الخوض في أسباب النزول مناسبة لنقل تلك الشهادات على فرض حقيقتها التاريخيّة. ولعلّ من أبرز الأعراض التي كانت تظهر على الرسول في ذاك الظرف الاستثنائيّ **تصبّب العرق**، وهو علامة مادّيّة على المكابدة التي يلقاها والمشقّة التي تعتريه عند تلقّيه الوحي. وقد راجت عند القدامى الرواية المنسوبة إلى عائشة التي تصف فيها حال الرسول لحظة نزول الوحي عليه قائلة: «فوالله ما رام رسول الله ﷺ منزله ولا خرج من أهل البيت أحد حتّى أنزل الله تعالى على نبيّه ﷺ فأخذه ما كان يأخذه من البُرَحَاء[2] عند الوحي حتّى إنّه ليَتحدّر منه مثل الجُمان من العرق في اليوم الشاتي من ثقل القول الذي أنزل عليه من الوحي...»[3]. وتؤدّي به هذه الحالة، في الغالب، إلى الشعور

(1) **صحيح البخاري** م.م.، ج: III، ص: 353.

(2) البُرَحَاء: «الشدّة والمشقة، وخصّ بعضهم به شدّة الحمّى»، ابن منظور، **لسان العرب**، مادّة (برح).

(3) الواحدي، **أسباب النزول** م.م.، ص: 32. وانظر أيضاً: **تفسر الطبرسي**. م.م.، ج: VII، ص ص: 182 ـ 183. وراجع أيضاً: **صحيح البخاري**، م.م.، ج: III، ص: 267.

بالارتعاد. فممّا ترويه خولة خادم النبيّ، في سياق حديثها عن سبب نزول سورة **الضحى** 93 قولها: «فجاء نبيّ الله تُرْعَدُ لَحْيَاهُ ـ وكان إذا نزل عليه الوحي استقبلته الرِّعدة ـ فقال: يا خولة: «دثّريني»، فأنزل الله هذه السورة»[1].

وعثرنا في أخبار أسباب النزول على صورة أخرى عن حال الرسول متمثّلة في احمرار وجهه ـ أو اصفراره في بعض الروايات ـ وتربّده[2]. وعادة ما تكون هذه الحال مقدِّمة لما ينتاب الرسول من غشْي أو سُبات ربّما يستغرق ساعة من الزمان. فهذا عبادة بن الصامت (تـ. 34هـ). يقول: «كنّا جلوسًا عند النبيّ ﷺ إذ احمرّ وجهه. وكان يفعل ذلك إذا نزل عليه الوحي. فأخذه كهيئة الغَشْي لما يجد من ثقل ذلك»[3]. ولم يبعد الرازي عن هذه الصورة في وصف تقبّل النبيّ للوحي. فقد «كانت تغشاه حالة عجيبة عند نزول الوحي، فيتغيّر وجهه ويصفرّ لونه وتعرض لها حالة شبيهة بالغشي»[4].

وقد ينزل الوحي على الرسول دون أن يلمّ به من الأعراض سوى ما يأخذه من نوم خفيف لا يجد فيه معاناة. وفي ذلك يقول أنس بن مالك واصفًا حال الرسول عند نزول سورة **الكوثر** 108. «بينما نحن عند رسول الله ﷺ إذ أغفَى إغفاءةً. ثمّ رفع رأسه متبسّمًا. فقلنا: ما أضحكك يا رسول الله؟ قال: نزلت عليّ آنفًا سورة. فقرأ: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ * إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾»[5].

---

(1) **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: XX، ص: 63. وقد ورد النصّ نفسه عند الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 482. والسيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص: 483.

(2) راجع: **تفسير الطبري**، م.م.، ج: III، ص: 635. و**تفسير الرازي**، م.م.، ج: XXIX، ص: 249. والسيوطي **الإتقان**، م.م.، ج: I، ص ص: 130 ـ 131.

(3) **تفسير الطبري**، م.م.، ج: III، ص: 636. وفي نظر الرازي أنّ النبيّ غُشِيَ عليه عند رؤيته جبريل على صورته الأصليّة، أنظر: **تفسير الرازي**، م.م.، ج: XII، ص: 162.

(4) **تفسير الرازي**، م.م.، ج: XV، ص76. وانظر أيضاً: **صحيح البخاري**، م.م.، ج: III، ص: 337.

(5) **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: XX، ص: 147. وانظر أيضاً: **تفسير الطبري**، م.م.، ج: IX، ص: 290، وج: XII، ص: 3.

ويدرك الصحابة وقت تقبّل الرسول للوحي من علامات أخرى غير ما ذكرنا، من قبيل وضع يده على جبهته. وهذا ما يرويه عبد الله بن مسعود ذاكرًا سبب نزول الآية 85 من سورة **الإسراء** 17[1]، أو من نحو شخوص بصره. ودوننا قول ابن عبّاس متحدّثًا عن سبب نزول الآية 90 من سورة **النحل** 16: «بينما رسول الله ﷺ بفناء بيته بمكّة جالسًا، إذ مرّ به عثمان بن مظعون، فكَشَرَ إلى رسول الله ﷺ . فقال له: ألا تجلس؟ قال: بلى. فجلس إليه مستَقْبِلَهُ. فبينما هو يحدّثه إذ **شَخَصَ بصره إلى السماء**. فنظر ساعة وأخذ يَضَع بَصَرَهُ حتّى وضع على يمينه في الأرض، ثمّ تَحَرَّفَ عن جليسه عثمان إلى حيث وضع بصره. فأخذ يُنْغِضُ[2] رأسه كأنّه يَسْتَفْقِهُ ما يقال له، ثمّ **شخص بصرُه إلى السماء** كما شخص أوّل مرّة. فأَتْبَعَهُ بصرَه حتّى توارى في السماء. وأقبل على عثمان كجلسته الأولى. فقال: يا محمّد، فيما كنتُ أجالسك وآتيكَ، ما رأيتك تفعل فَعْلَتَكَ الغداة. قال: وما رأيتني فعلت؟؟ قال: رأيتك شخص بصرك إلى السماء، ثمّ وضعته حين وضعته على يمينك، فتحرّفت إليه وتركتني [. . .] قال: أَوَ فَطِنْتَ إلى ذلك؟ قال عثمان: نعم. قال: أتاني رسول الله جبريل آنفًا وأنت جالس. قال: رسول الله؟ قال: نعَم. قال: فماذا قال لك؟ قال: قال لي: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾. قال عثمان: فذلك حين استقرّ الإيمان في قلبي وأحببْتُ مُحمّدًا ﷺ»[3].

يستفاد من هذا الشاهد أنّ الرسول يكون غير واعٍ بما يبدو منه من أفعال أو ما يأتيه من تصرّف لحظة اتصال جبريل به وتبليغه الوحي. ولذلك استغرب الرسول من تفطّن عثمان بن مظعون (تـ. 2هـ) إلى الحالة التي كان عليها وقتئذ.

---

(1) انظر: الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 287.

(2) نَغَضَ الشيءُ نَغْضاً: تحرّك في ارتجاف واضطراب.

(3) المصدر نفسه، ص: 287.

ويمكن أن تتحوّل معاينة الصحابيّ لنزول الوحي على الرسول إلى إحساس شخصيّ مباشر ينسجم مع التصوّر القديم لمفهوم الوحي. وفي هذا السياق يقول زيد بن ثابت أثناء سرده سبب نزول الآية 95 من سورة **النساء** 4: «. . . فأنزل الله على رسوله الله ﷺ وفخذه على فخذي. **فثَقُلَتْ عليَّ حتّى خِفْتُ أن تُرَضَّ فَخِذِي**، ثمّ سُرِّيَ عنه، فأنزل الله: . . . »[1].

ولا يقتصر هذا الإحساس بثقل الوحي على عالَم الإنسان، وإنّما يشمل أيضًا عالم الحيوان. من ذلك مثلاً أنّ الآية الثالثة من سورة **المائدة** 5 «نزلت في يوم الجمعة، وكان يوم عَرَفَة بعد العصر في حجّة الوداع سنة عشر، ورسول الله ﷺ واقف بعَرَفَة على ناقته العَضْبَاء. **فكاد عَضُد الناقة يَنْقَدُّ من ثِقلها**، فبَرَكَتْ»[2]. وممّا يؤكّد الوجود المادّيّ للوحي من منظور القدامى أنّ النبيّ ـ مثلما يقول عمر بن الخطّاب ـ «إذا أُنْزِلَ عليه الوحي **سُمِعَ عند وجهه كَدَوِيِّ النَحْلِ**. وأنزل عليه يومًا. فمكثنا ساعةً. فَسُرِّيَ عنه. . . »[3].

هذه إذن نماذج ممثّلة للحال التي يكون عليها النبيّ عند تقبّله الوحي استقيناها من أخبار أسباب النزول. والمؤكّد أنّ المفسّرين والمحدّثين وعلماء القرآن قد قبلوها على علاّتها بما أنّ رواتها من الصحابة الذين شاهدوا التنزيل ووقفوا على أسبابه المباشرة، إذ أنّ العديد من الآيات والسور نزلت بحضورهم على نحو ما يرويه أبو هريرة: «كنّا جلوسًا عند النبيّ ﷺ، فنزلت عليه سورة الجمعة»[4]، أو قوله متحدّثًا عن الآية 38 من سورة **محمّد** 47: «نزلت هذه الآية وسلمان الفارسيّ إلى جنب رسول الله ﷺ تحكّ ركبتُه ركبتَهُ»[5].

---

(1) **صحيح البخاري**، م.م.، ج: III، ص: 219.

(2) **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: VI، ص: 42. وقد نُسِبَ هذا الوصف إلى أسماء بنت عُمَيْس (تـ 40هـ) في **تفسير الطبري**، م.م.، ج: IV، ص: 419.

(3) **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: XII، ص: 69. وفي السياق نفسه يقول ابن عبّاس «وصوت الوحي كصوت الحديد على الصفا»، **تفسير الطبري**، م.م.، ج: X، ص: 374.

(4) **تفسير الطبري**، م.م.، ج: XII، ص: 90.

(5) **المصدر نفسه**، م.م.، ج: XI، ص: 330.

ويحسن بنا بعد هذا العرض إبداء ملاحظات واستنتاجات في شأن الصورة التي رسمها القدامى للرسول لحظة نزول الوحي عليه. ويشغلنا في هذا المقام سؤال مهمّ: ما الذي يبرّر اهتمامهم بوصف حال النبيّ في تلك اللحظة؟

لعلّنا لا نبعد لو قلنا إنّ الأجيال الإسلاميّة التي أعقبت جيل الصحابة حرصت على استعادة طور متميّز من مسار الإسلام كان فيه الحوار بين الوحي والتاريخ قائمًا. غير أنّ هذه الاستعادة لم تنفكّ ـ وأنّى لها ذلك ـ عن المؤثّرات الثقافيّة والمعرفيّة والاجتماعيّة التي طبعت المجتمعات التالية لمجتمع الدعوة. ولذلك، فإنّ ما نقله لنا المفسّرون وعلماء القرآن وعلماء الحديث عن حال الرسول إنّما يعكس، عند الفحص، تمثّلاً معيّنًا لذاك الطور المتميّز. ومن أبرز خصائص هذا التمثّل أن فُهِمَ الوحي فهمًا مادّيًا لا مجازيًا[1]. وعندئذ تحدّثوا عن ثِقله[2] وشدّته على النبيّ، والذي بدا في نظرهم كأنّه يعاني من حالة مرضيّة[3].

وجليّ بعد هذا، أنّ الهيئة التي يكون عليها النبيّ في لحظات تقبّل الوحي لم تكن غريبة عن مجتمع يسكنه المقدّس بشتّى أشكاله ويغلب عليه الاعتقاد في الكائنات اللامرئيّة وما تمارسه من سلطان على البشر. فحالة الغشي التي تنتاب الرسول تذكّر دون شكّ بما يصدر عن الكاهن مثلاً من أفعال حين يستبدّ به تابعه[4]، أو عندما يسكنه الجنّ. ولذلك وصفه «كفّار قريش» بالمجنون ورموْه

---

(1) للقطب الرازي (ت. 766هـ) تحديد مهمّ للإنزال، إذ يقول: «الإنزال لغة بمعنًى الإيواء وبمعنى تحريك الشيء من علوّ إلى أسفل. وكلاهما لا يتحققان في الكلام. فهو مستعمل فيه في معنى مجازيّ...»، السيوطي **الإتقان**، م.م.، ج: I، ص ص: 125 ـ 126.

(2) اختلف القدامى في تأويل معنى «الثقل» في الآية: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزّمل: 5]. أنظر مثلاً: **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: XIX، ص ص: 26 ـ 27.

(3) لا يمكن، في نظر تور أندري، اعتبار النبيّ ـ عند تلقيه الوحي ـ مصاباً بالصرَع (L'épilepsie)، إذ لو كان ذلك صحيحاً لظهرتْ عليه أعراض ذاك المرض. راجع:
Mohamet: Sa vie et sa doctrine, éd Maisonneuve Paris, 1979, p. 50.
وانظر في هذا السياق: عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م.م.، ص: 35.

(4) يقول ابن خلدون: «ولا يقوى الكاهن على الكمال في إدراك المعقولات لأنّ وحيه من وحي الشيطان، وأرفع أحوال هذا الصنف أن يستعين بالكلام الذي فيه السجع والموازنة ليشتغل =

بممارسة السحر والكهانة. ولكنّ القرآن برّأه من ذلك كلّه: ﴿فَذَكِّرْ فَمَآ أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ﴾ [الطور: 29].

ولا مناص لنا من التذكير بأنّ الصورة التي تمثّلها القدامى عن الرسول عند تلقّي الوحي تضارع ـ على نحو ما ـ صورة أنبياء بني إسرائيل لحظة انكشاف الإله لهم، فيأخذ منهم الخوف والرعب مأخذًا. فهذا النبيّ إِشَعْيَاء يقول: «... لِذَلِكَ امْتَلأَتْ حَقْوَايَ وَجَعًا وَأَخَذَنِي مَخَاضٌ كَمَخَاضِ الوَالِدَةِ. تَلَوَّيْتُ حَتَّى لاَ أَسْمَعُ. اِنْدَهَشْتُ حَتَّى لاَ أَنْظُرُ. تَاهَ قَلْبِي، وَبَغَتَنِي رُعْبٌ...»[1]. وهذا النبيّ دانيال يصف حاله عند رؤيته المَلاك: «... لَمْ تَبْقَ فِيَّ قُوَّةٌ وَنَضَارَتِي تَحَوَّلَتْ فِيَّ إِلَى فَسَادٍ، وَلَمْ أَضْبِطْ قُوَّةً. وَسَمِعْتُ صَوْتَ كَلاَمِهِ. وَلَمَّا سَمِعْتُ كَلاَمَهُ كُنْتُ مُسَبَّخًا[2] عَلَى وَجْهِي، وَوَجْهِي إِلَى الأَرْضِ. وَإِذَا بِيَدٍ لَمَسَتْنِي وَأَقَامَتْنِي مُرْتَجِفًا عَلَى رُكْبَتَيَّ وَعَلَى كَفَّيْ يَدَيَّ»[3].

والحاصل من ذلك كلّه أنّ حديث القدامى عن حال الرسول عند تقبّل الوحي استنادًا إلى روايات أسباب النزول لا أساس له من الصحّة التاريخيّة. والذي يقوّي طعننا في تلك الروايات حجّتان:

- **الأولى**: وهي الأهمّ مفادها أنّ القرآن نفسه لم يصف البتّة حال النبيّ لحظة نزول الوحي عليه[4].

= به عن الحواسّ ويقوى بعضَ الشيء على ذلك الاتصال الناقص، فيهجسُ في قلبه عن تلك الحركة، والذي يشيّعها في ذلك الأجنبيّ مَا يَقذِفُهُ على لسانه فربّما صدّق ووافق الحقّ وربّما كذب»، المقدّمة، م.م.، ص: 200. وانظر كذلك:

TAOUFIK FAHD, *.La divination chez les Arabes*, éd., Sindbad, 1987.

وراجع للمؤلّف نفسه فصل «كهانة» في:

Encyclopaedia of Qur'an, op. cit., vol. I, pp. 542-545.

(1) العهد القديم، سفر إِشَعْيَاء، الإصحاح 21، الفقرتان 3 و4.

(2) تُطلق صفة «مُسَبَّخ» في العهد القديم على مَن نام نوماً عميقاً.

(3) العهد القديم، سفر دانيال، الإصحاح 10، الفقرات 8 ـ 11.

(4) يرى بعض المستشرقين أن نبيّ الإسلام هو الوحيد من بين المُلْهَمين الذي «ألّف» كتاباً ضخماً من الوحي دون ذِكر كيفيّة تقبّله له. انظر:

TOR ANDRAE, *Mahomet: Sa vie et sa doctrine, op. cit.*, p.45.

- والثانية: أنّ بعض الروايات المندرجة في هذا المبحث قد أُسْنِدَتْ بالأساس إلى عائشة وابن عبّاس. وقد أوضحنا سابقًا أنّهما لا يُعدّان شاهديْن حقيقيّيْن على الوحي المحمّديّ برمّته. ولذلك، فإنّ ما يقوله ابن عبّاس عن الرسول عند نزول الآية التسعين من سورة **النحل** 16 ليس له قيمة تاريخيّة بما أنّ هذه السورة مكّيّة. ولا يمكن، في الأحوال كلّها، أن يكون سنّ ابن عبّاس عند نزول السورة أكثر من ثلاث سنوات ممّا يجعله غير مؤهّل بالمرّة لوصف حال الرسول.

وحتّى إذا افترضنا أنّ ما وُصِفَ به النبي صحيح وسلّمنا بحقيقة المرويّات المنسوبة إلى الصحابة، فإنّ ذلك يصطدم بما ينبغي أن يكون عليه المتلقّي للوحي من ثبات وهدوء نفسيّ حتّى يستوعب التنزيل ويتمكّن من تبليغه بتمامه دون تصرّف في صياغته بالزيادة أو بالنقصان، مثلما يعتقد الموقف السنّيّ. فالحالة التي يكون عليها النبيّ من غَشْي أو سُبات أو شخوص بصَر تتعارض ومقتضيات التبليغ وشروطه[1].

لذلك يحقّ لنا الاحتراز من هذه الأخبار سواء أصدرت عن بعض الصحابة أم نُسِبَتْ إليهم في عصر تالٍ لعصرهم. فلا شيء يثبت صحّتها التاريخيّة. وأقصى ما يمكن ترجيحه في هذا الباب أنّ الرسول يكون في وضع خاصّ ـ لا نستطيع وصفه أو تحديده ـ عند تلقّي الوحي. والمؤكّد أنّ النبيّ، شأنه في ذلك شأن سائر الأنبياء المرسلين، عاش تجربة فريدة أسّست لـ«حدث تدشينيّ»[2] متميّز عملت الأجيال الإسلاميّة على استعادته، واعتقدت بأنّها تعيد بناء المرجع التاريخيّ للوحي.

---

(1) لم يستبعد هشام جعّيط بصفة حاسمة ما صوّره القدامى عن حال الرسول عند تقبّل الوحي، بل اكتفى بتقديم صياغة «جديدة» لما روّجه الوجدان الإسلاميّ بخصوص الوضع غير العاديّ الذي يكون عليه النبيّ لحظة تلقي الرسالة. انظر: **الوحي والقرآن والنبوّة**، م.م.، ص ص: 77 ـ 79.

(2) يقول أصحاب حلقة الأبحاث الإسلاميّة المسيحيّة (GRIC):

«Le processus de révélation est donc inséparablement Histiore et Écriture, et c'est

II ـ الفاصل الزمنيّ بين وقوع السبب ونزول الوحي:

ما يعنينا من هذا البحث محاولة تبيّن الفاصل الزمنيّ بين السبب ـ سواء من جهة حدوثه في الواقع التاريخيّ أو من جهة علم الرسول به ـ ونزول الوحي الموافق له استنادًا إلى أخبار أسباب النزول. وأمكن لنا رصد ضربيْن محدَّدَيْن للعلاقة الزمنيّة بين السبب ونزول الوحي هما التعاقب الفوريّ والتباعد الزمنيّ. وقد اعتمدنا في التمييز بين هذيْن الضربيْن جملة من القرائن اللغويّة الواردة في الأخبار. ولذلك لم نكتف بما يدُلُّ عليه حرف «الفاء» سياقيًّا في تركيب تواتر كثيرًا في الأخبار هو «. . . فأنزل الله تعالى. . . » إذ يشير هذا الحرف إلى معانٍ عديدة في سياق استعماله من قبيل تعيين ما ترتّب على السبب أو الأسباب من نازل ومن سرعة نزول الوحي عقيْب السبب أو من معنى التراخي بين السبب حدوثًا والوحي المنزّل في شأنه.

1 ـ التعاقب الفوريّ:

رشحت أسباب النزول بما يشير إلى ضمور الفاصل الزمنيّ بين حدوث السبب ونزول الوحي المتعلّق به. ويكاد يتحوّل هذا الضمور إلى تزامن بين الطرفيْن في التحقّق التاريخيّ. ولنا على ذلك شواهد عديدة منها ما يرويه ابن عبّاس عن سبب نزول الآية 36 من سورة **الأحزاب** 33 قائلاً: «إنّ رسول الله ﷺ انطلق يخطب على فتاة زيد بن حارثة. فدخل على زينب بنت جحش الأسديّة. فخطبها. فقالت: لست بناكحته. فقال رسول الله ﷺ: فانكحيه. فقالت: يا رسول الله أؤامر في نفسي. **فبينما هما يتحدّثان أنزل الله هذه الآية** على رسوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ﴾ إلى قوله ﴿ضَلَٰلًا مُّبِينًا. . . ﴾»[1]. ولا

---

tout cet ensemble qui constitue «l'évènement inaugurateur» c'est-à-dire le Référent initial et récurrent dont vit chaque tradition religieuse». ***Ces Écritures qui nous questionnent: La Bible et Le Coran***, éd. du Centurion, Paris, 1987, p.27.

(1) تفسير الطبري، م.م.، ج: X، ص: 301. وانظر أيضاً السيوطي لباب النقول، م.م.، صص: 351 ـ 352.

شكّ في أنّ سرعة نزول الوحي كان لها أثر عميق في إثناء زينب بنت جحش عن قرارها بعدم نكاحها من زيد بن حارثة (تـ. 8هـ). وفضلاً عن ذلك فإنّ سرعة نزول الوحي تؤكّد صواب رأي النبيّ في خصوص هذا النكاح.

وقد يتحقّق التعاقب الفوريّ بين السبب ونزول الوحي حين لا يملك الرسول جوابًا عن مسألة ما. فيتعذّر عليه حينئذ إبداء موقفه منها. وهذا ما تشفّ عنه قصّة نزول الآية الأولى من سورة **المجادلة** 58. إذ تقول عائشة: «إنّي لأسمع كلام خولة بنت ثعلبة ويخفى عليّ بعضه، وهي تشتكي زوجها إلى رسول الله ﷺ وهي تقول: يا رسول الله، أَبْلى شبابي ونثرْتُ له بطني حتّى إذا كبرَ سنّي وانقطع ولدي، ظَاهَرَ منّي. اللهمّ إنّي أشكو إليك [...]. **فما بَرَحَتْ حتّى نزل جبريل عليه السلام بهذه الآيات**: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾»[1].

وتكون استجابة الوحي فوريّة حتّى في القضايا المتعلّقة بالعلاقات الاجتماعيّة ممّا يقتضي نزول آيات لها معانٍ تشريعيّة. وهذا ما ينطبق مثلاً على سبب نزول الآية: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [النور: 6]. من ذلك قول هلال بن أميّة: «يا رسول الله إنّي وجدتُ مع امرأتي رجلاً رأيتُ بعيني وسمعتُ بأذني». فكره رسول الله ﷺ ما جاء به. فقال هلال: والله إنّني لأرى الكراهة في وجهك ممّا أخبرتك به والله يعلم إنّي لصادق وما قلتُ إلاّ حقًّا. فقال رسول الله ﷺ: إمّا البيّنة، وإمّا إقامة الحدّ عليك. فاجتمعت الأنصار [...] **فبينما هم كذلك إذ نزل عليه الوحي**. وكان إذا أنزل عليه الوحي اربدّ وجهه وعلا جسده حمرة. فلمّا سرّي عنه قال عليه السلام: أبشر يا هلال فقد جعل الله لك فَرَجًا...»[2].

---

(1) الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص ص: 427 ـ 428.

(2) **تفسير الرازي**، م.م.، ج: XXIII، ص: 165، وانظر الخبر نفسه في **تفسير الطبرسي**، م.م.، ج: VII، ص: 179.

ويبدو أنّ سرعة نزول الوحي عقيب السبب حسمت الخلاف الذي نشب بين المقاتلين المسلمين يوم بدر. إذ اختصموا إلى النبيّ في الغنائم. وفي ذلك يقول عبادة بن الصامت (تـ. 34هـ): «لمّا هزم الله العدوّ يوم بدْر واتّبعتهم طائفة يقتلونهم وأحدقت طائفة برسول الله عليه السلام واستولت طائفة على العسكر والنهب. فلمّا نفى الله العدوّ ورجع الذين يطلبوهم قالوا: لنا النفل نحن طلبنا العدو وبنَا نفاهم الله وهزمهم. وقال الذين أحدقوا برسول اللّه ﷺ: والله ما أنتم بأحقّ منّا. نحن أحدقنا برسول الله ﷺ لا ينال العدوّ منه غِرّةً، فهو لنا. وقال الذين استولوا على العسكر والنهب: والله ما أنتم بأحقّ به منّا. نحن أخذناه واستولينا عليه فهو لنا. فأنزل الله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ﴾ [الأنفال: 1]»(1).

وممّا يدلّ على سرعة نزول هذه الآية سبب آخر ورد في شأنها رواه سعد بن أبي وقّاص (تـ. 55هـ) قائلاً: «لمّا كان يوم بدْر قُتِل أخي عمير. فقتلتُ به سعيد بن العاص وأخذتُ سيفَه. فأتيتُ به النبيّ ﷺ. فقال: اذهبْ فاطْرحه في القبض. فرجعتُ وبي ما لا يعلمه إلاّ الله من قتْل أخي وأخْذ سلبي. **فما جاوزتُ إلاّ يسيرًا حتّى نزلت سورة الأنفال.** فقال لي النبيّ ﷺ اذهب فخُذْ سيفك»(2).

وقد تأتي الإجابة الفوريّة للوحي استدراكًا على نازل سابق من خلال ما ينشأ بين القرآن ومجتمع الدعوة من حوار على نحو ما حدّث به البراء بن عازب في شأن سبب نزول جزء من الآية 95 من سورة النساء 4، إذ يقول: «كنتُ عند رسول الله ﷺ. فقال: ادعُ لي زيدًا وقلْ له يأتي، أو يجيء بالكتف والدواة، أو اللوح والدواة [. . .] ليكتب: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾، فقال ابن أمّ

---

(1) الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص ص: 235 ـ 236.
(2) السيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص ص: 202 ـ 203.

مكتوم: يا رسول الله: إنّ بعينِي ضَرَرًا، فنزلت قبل أن يبرح: ﴿غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾[1]».

وقد تبلغ سرعة نزول الوحي مبلغًا لا يتصوّره الرسول نفسه. من ذلك أنّ الآية 28 من سورة المطفّفين 83 نزلت عليه ولمّا يبلغه سببها. بل نكاد نقف في هذا المثال على تزامن حقيقيّ بين وقوع السبب ونزول الوحي الموافق له. وهذا ما يبيّنه قول الرازي: «جاء عليّ عليه السلام في نفر من المسلمين. فسخر منهم المنافقون وضحكوا وتغامزوا. ثمّ رجعوا إلى أصحابهم. فقالوا: رأينا اليوم الأصلح. فضحكوا منه. فنزلت هذه الآية قبل أن يصل عليّ إلى رسول الله ﷺ»[2].

تؤكّد هذه الأمثلة وغيرها[3] التعاقب الفوريّ بين حصول السبب ونزول الوحي المتعلّق به. ولنا أن نسأل عن دلالات هذه الظاهرة وعن قيمتها في أخبار أسباب النزول وفي تصوّر القدامى للوحي والنبوّة؟

إنّ النزول الفوريّ للوحي عقيب الأسباب الواقعة في التاريخ أو إثر علم الرسول بها يجعل من الوحي تابعًا أو قلِ خاضعًا للأسباب والحوادث خضوعًا تامًّا، وهو ما يعني غياب العلاقة الجدليّة التي كانت موجودة على عهد النبيّ بين الوحي والتاريخ. ويعني ذلك كلّه أنّ الوحي، بالشكل الذي قدّمته لنا أخبار أسباب النزول، ينزل على المقاس بيانًا للمشكل أو تعديلاً لرأي أو تفنيدًا لموقف أو تأييدًا لاجتهاد، كأنّ الوحي، بهذا المعنى، ينتظر حصول الأسباب في الواقع التاريخيّ كي ينزل.

---

(1) تفسير الطبري، م.م.، ج: IV، ص: 232. وانظر أيضاً: الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص ص: 179 ـ 180.

(2) تفسير الرازي، م.م.، ج: XXXI، ص: 101.

(3) انظر مثلاً: تفسير القرطبي، م.م. ج: III، ص: 218. وج: VIII، ص: 139، وج: IX، ص: 74، وج: XVII، ص: 76. وراجع أيضاً: السيوطي، لباب النقول، م.م.، ص: 150 وص: 252 وص: 466.

والذي يبدو لنا أنّ جلّ الأخبار التي تحقّق فيها التعاقب الفوريّ بين حدوث الأسباب ونزول الوحي أظهرت موقفيْن للرسول إزاءها: الموقف الأوّل كان فيه محمّد غير قادر على البتّ في ما يعرض عليه من مسائل. فما إن يلوذ بالصمت والترقّب حتّى يأتيه الوحي مُنْجِدًا. أمّا الموقف الثاني فنرى فيه الرسول مجتهدًا برأيه في التماس أجوبة عن بعض القضايا. وعندما يكون اجتهادُه غير مصيب يُسْعِفُه الوحي سريعًا بالحكم الموافق للسبب. ونعتقد أنّ الغاية من تشديد المفسّرين وعلماء القرآن على نزول الوحي إثر الأسباب مباشرة هي تلافي سوء تقدير الرسول في ما يصدر عنه من أقوال أو مواقف. ذلك أنّ تأخّر نزول الوحي في مثل هذه الحالات قد يفضي إلى العمل باجتهاداته المخالفة للوحي قبل نزوله، وهو ما يتعارض مع فهم القدامى للنبوّة باعتبار أنّ النبيّ معصوم من الخطأ.

ومهما يكنْ من أمر، فإنّ القرائن اللغويّة الدالّة على التعاقب الزمنيّ بين السبب والوحي لا تشير بإطلاق إلى واقع تاريخيّ حاصل، بل تعكس تصوّر القدامى لعلاقة الرسول بالوحي. ولذلك لاحظنا أنّ تلك القرائن تُذكر في بعض روايات سبب نزول الآية وتغيب عن روايات أخرى متعلّقة بالآية ذاتها[1]. ومن ثمّ لا يُستبعَد أن تكون هذه العلامات اللغويّة المبيّنة للتعاقب في الحدوث بين السبب والوحي من وضع الرواة وعلماء القرآن والمفسّرين متى سلّمنا بوجود أسباب تاريخيّة استدعت نزول عدد من آي القرآن.

2 ـ التباعد الزمنيّ:

ميّزت صفة «التباعد» العلاقة الزمنيّة بين حصول السبب ونزول الوحي.

---

(1) قارن مثلاً بين صيغتيْ الخبر المتعلّق بسبب نزول الآية 84 من سورة **التوبة** 9 لدى الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص ص: 261 ـ 242 والسيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص ص: 236 ـ 237. وقارن أيضاً بين الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 287 و**تفسير القرطبي**، م.م. ج: X، ص: 109 في شأن الآية 90 من سورة **النحل** 16.

وهذا ما توضّحه بعض أخبار أسباب النزول. فقد يقع السبب ويُعلم به الرسول، ولكن يبقى المشكل المعروض عليه معلّقًا ينتظر جوابًا. وفي هذه الحالة يشقّ الأمر عليه لأنّ ذلك يوفّر حجّة للخصوم للطعن في نبوّته وفي حقيقة تلقّيه الوحي من جبريل. ويقصر مدى هذا التباعد أو يطول بحسب الوضع الخاصّ الذي يكون عليه الرسول لحظة وقوع السبب. وممّا يدخل في هذا الباب ما رواه بعض التابعين عن احتباس «جبريل عن النبيّ ﷺ حين سأله قومه عن قصّة أصحاب الكهف وذي القرنيْن والروح، ولم يَدْرِ ما يجيبهم. ورَجَا أن يأتيَه جبريل بجواب ما سألوه عنه. فقال عكرمة: **فأبطأ عليه أربعين يومًا**. وقال مجاهد: **اثنتي عشرة ليلة**. وقيل: **خمسة عشر يومًا**. وقيل: **ثلاثة عشر**. وقيل: **ثلاثة أيام**. فقال النبيّ ﷺ: أبْطَأْتَ عليّ حتّى ساء ظنّي واشتقتُ إليك. فقال جبريل عليه السلام: إنّي كنتُ أشوقَ، ولكنّي عبْدٌ مأمور وإذا بُعِثْتُ نزلتُ، وإذا حُبِسْتُ احتَبَسْت. فنزلت الآية: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾ [مريم: 64]. وأنزل: ﴿وَٱلضُّحَىٰ * وَٱلَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ * مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ﴾ [الضحى: 1 ـ 3][1].

وقد يشتدّ انقطاع الوحي على نفس الرسول[2]، حينما يتعلّق السبب بتهمة خطيرة رُمِيَتْ بها عائشة. وهذا ما تناوله المفسّرون وعلماء القرآن بتوسّع في حديث الإفك الذي كان سببًا في نزول الآيات (11 ـ 22) من سورة **النور** 24. فممّا قالته عائشة بعد أن أوشك الأوس والخزرج على الاقتتال بسبب اعتذار الرسول من عبد الله بن أبيّ: «... وبكيتُ يومي ذلك لا يرقأُ لي دمعٌ ولا أكْتَحِلُ بنوم، وأبواي يظنّان أنّ البكاء فالقٌ كبدي [...] فبينما هما جالسان عندي وأنا أبكي استأذنتْ عَلَيّ امرأة من الأنصار. فأذنتُ لها وجلستْ تبكي

(1) **تفسير الطبري**، م.م.، ج: XI، ص: 86. وانظر أيضاً: السيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص: 288، و**تفسير الطبرسي**، م.م.، ج: VI، ص ص: 246 ـ 247.

(2) عبّر القدامى عن هذا الانقطاع بـ«فترة الوحي». أنظر مثلاً: **صحيح البخاري**، م.م.، ج: III، ص: 318.

معي [. . .]. فبينما نحن على ذلك، إذ دخل علينا رسول الله ﷺ ثمّ جلس ولم يجلس عندي منذ قيل ما قيل. **وقد لبث شهرًا لا يُوحَى إليه في شأني شيءٌ**»(1).

ويحدث أن تعظم الهوّة الزمنيّة بين حدوث السبب ونزول الوحي، فتُقَدَّرُ بسنة كاملة. فحسب ما يروي عليّ بن أبي طالب متحدّثًا عن الآية 101 من سورة **النساء** 4: «سأل قومٌ من التجّار رسول الله ﷺ . فقالوا: يا رسول الله، إنّا نضرب في الأرض فكيف نصلّي؟ فأنزل الله: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ **ثمّ انقطع الوحي**..**فلمّا كان بعد ذلك بحَوْلٍ**، غزا النبيّ ﷺ فصلّى الظهر. فقال المشركون: لقد أمكنكُمْ محمّد وأصحابه من ظهورهم. هلاّ شددتم عليهم؟ فقال قائل منهم: إنّ لهم أخرى مثلها في إثرها. فأنزل الله تبارك وتعالى بين الصلاتين: ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ كَانُوا۟ لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾»(2). فهذا الخبر يبيّن أنّ الوحي قدّم، في مرحلة أولى، إجابة جزئيّة عن السؤال الملقى على الرسول. ثمّ انقطع الوحي. وعندما همّ «أهل الشرك» بما همّوا به من غَدْرٍ بالرسول وبأصحابه، نزل، في مرحلة ثانية، تمام الآية. وغير خافٍ أنّ القول بوجود فاصل زمنيّ بين قسميْ الآية مقدّر بحَوْلٍ لا يمكن قبوله لأنّ دلالة الآية وتركيبها النحويّ لا يستجيبان للفصل الذي مال إليه المفسّرون وعلماء القرآن في ما ارتضوه من سبب نزول.

وما نودّ بيانه أنّ القدامى التمسوا في هذا التباعد الزمنيّ فائدة مهمّة هي إثبات قدرة النبيّ على مواجهة ما يعرض له من عقبات أو مسائل يستعصي عليه حلّها رغم ما في العمليّة من مشقّة على النفس. فهذا التباعد إذن يشكّل اختبارًا حقيقيًا للرسول وامتحانًا له في تبليغ الرسالة.

---

(1) الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 331. وراجع: السيوطي **لباب النقول**، م.م.، ص: 313.

(2) **تفسير الطبري**، م.م.، ج: IV، ص: 245.

إنّ ما نخرج به ـ بعد استعراضنا للشكليْن المعبرّيْن عن الفاصل الزمنيّ بين وقوع السبب ونزول الوحي ـ رغبة المفسّرين وعلماء القرآن في الإلمام بدقائق الوحي كلّها من جهة التقبّل. وأثبتوا، في هذا المقام، غلبة التعاقب الفوريّ بين السبب والوحي الموافق له[1]، وهو ما ينسجم مع تصوّرهم لإنزال القرآن من «اللوح المحفوظ». فالقرآن، في تقديرهم، أُنزِلَ دفعة واحدة إلى السماء الدنيا، ثمّ نزل منجّمًا بحسب النوازل والحوادث[2]. ويعني ذلك كلّه أنّ الأسباب التاريخيّة المباشرة للتنزيل أخرجتْ القرآن من وجود أوّل كامن إلى وجود ثان ظاهر. وعلى هذا النحو أسّس القدامى منظومة عن الوحي والنبوّة منسجمة العناصر توافق فيها مقدّماتُها ومسلّماتُها غاياتِها ومقاصدَها. ولكن متى أنعمنا النظر في حقيقة هذا الانسجام وتدبّرنا مرجعيّته المعرفيّة، بان لنا انسجامًا شكليًّا.

III ـ أهمّ وظائف الوحي من خلال أخبار أسباب النزول:

إنّ الأصل في الوحي أن ينزل بيانًا لقدرة الله وإرادته وتذكيرًا بوعده ووعيده وإخبارًا بتاريخ الأمم الماضية مع أنبيائها، إلخ. ويبدو أنّ جُلّ ما نزل في هذه المواضيع لم تستدْعِهِ أسباب تاريخيّة مباشرة. ولذلك غلبت على أسباب النزول مباحث تصف علاقة الرسول بصحابته وبخصومه من قريش وأهل الكتاب، فضلاً عمّا له صلة بسيرته ومغازيه. وفي هذا السياق بدا الوحي ـ في تصوّر القدامى له ـ ناهضًا بوظائف أهمّها الوظيفة التأديبيّة والوظيفة التبريريّة.

---

(1) إنّ القول بالتعاقب الفوريّ بين السبب ونزول الوحي يتعارض مع ما ذهب إليه هشام جعيّط حينما قال: «لدى الرسول دائماً مسافة زمنيّة بين إتيان الوحي واستيعابه في الداخل وتخريجه في شكل قرآن»، **الوحي والقرآن والنبوّة**، م.م.، ص ص: 91 ـ 92.

(2) من الواضح أنّ الجمع بين طوريْن في نزول الوحي مكّن العلماء السنّيين من التوفيق بين اعتبار كلام الله قديماً ونزول القرآن منجّماً، وهذا ما سمح لهم بالردّ على أطروحة المعتزلة القائلة بخلق القرآن وحدوثه.

1 ـ الوظيفة التأديبيّة:

تتمثّل هذه الوظيفة في نزول الوحي تفنيدًا لموقف أو رأي اعتقد الرسول صوابه. وهذا ما يجلوه مثلاً سبب نزول الآية 34 من سورة **النساء** 4 إذ يقول مقاتل بن سليمان: «نزلت هذه الآية في سعد بن الربيع، وكان من الأتقياء، وامرأته حبيبة بنت زيد بن أبي زهير وهما من الأنصار. وذلك أنّها نَشَزَتْ عليه فلطمها. فانطلق أبوها معها إلى النبيّ ﷺ. فقال: أَفْرَشْتُهُ كَرِيمَتِي فَلَطَمَهَا! فقال النبيّ ﷺ: لِتَقْتَصَّ مِنْ زَوْجِهَا. وانصرفت مع أبيها لتقتصّ منه. فقال النبيّ ﷺ: ارجعُوا، هذا جبريل عليه السلام أتاني. وأنزل الله تعالى هذه الآية. فقال رسول الله ﷺ: أردنا أمرًا وأراد الله أمرًا، والذي أراد الله خيْرٌ. ورُفِعَ القصاص»[1]. فقد انتصر الرسول لحبيبة بنت زيد وأَذِنَ لهَا كي تقتصّ من زوجها. إلاّ أنّ اجتهاده فنّده الوحي بسرعة داعيًا إلى علاقة اجتماعيّة يكون فيها الرجال قوّامين على النساء. والواضح، ههنا، أنّ مجتمع الدعوة لم يكن مهيّأ لقبول رأي الرسول. ذلك أنّ الأعراف الاجتماعيّة السائدة وقتئذ والنظام التراتبيّ الذي يخضع له المجتمع من جهة العلاقة بين الرجل والمرأة كانت تحول دون إعطاء الحقّ للمرأة في الاقتصاص من الرجل. وهذا ما يفسّر تخلّي الوحي عن تصوّر للعلاقات الأسريّة سابق لعصره[2].

وكاد الرسول يحكم بالهوى دون تحكيم كتاب الله حينما أراد البتّ في قضيّة سرقة عُرِضَتْ عليه. «ذلك أنّ رجلاً من الأنصار يقال له طعمة بن أُبَيْرِق، أحد بني ظفر بن الحارث سرق درعًا من جار له يقال له قتادة بن النعمان. وكانت الدرع في جراب فيه دقيق. فجعل الدقيق ينتثر من خرق في الجراب، حتّى انتهى إلى الدار وفيها أثر للدقيق. ثمّ خبّأها عند رجل من اليهود

(1) الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 155. وانظر أيضاً: السيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص ص: 121 ـ 122.

(2) يرى محمّد الطالبي أنّ الرسول كان مدافعاً عن حقوق المرأة. انظر: **أمّة الوسط**، م.م.، ص: 121.

يقال له زيد بن السمين. فالتُمِسَتْ الدرع عند طُعْمَة فلم توجد عنده وحلف لهم والله ما أخذها وما له بها من علم. فقال أصحاب الدرع: بلى والله قد أَدْلَجَ علينا فأخذها. وطلبنا أثره حتّى دخل داره. فرأينا أثر الدقيق. فلمّا أن حلف تركوه واتّبعوا أثر الدقيق حتّى انتهوا إلى منزل اليهوديّ فأخذوه. فقال: دفعها إليّ طُعْمَة بن أُبَيْرَق. وشهد له ناس من اليهود على ذلك. فقالت بنو ظفر ـ وهو قوم طعمة ـ: انطلقوا بنا إلى رسول الله ﷺ. فكلّموه في ذلك وسألوا أن يجادل عن صاحبهم. وقالوا: إن لم تفعل هلك صاحبنا وافتضح وبرئ اليهوديّ. فهمّ رسول الله ﷺ أن يفعل ـ وكان هواه معهم ـ وأن يعاقب اليهوديّ، حتّى أنزل الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ﴾ [النساء: 105](1). فهذا الخبر ـ لا الآية ـ يشير إلى أنّ الرسول لم يكن طرفًا محايدًا حتّى يتسنّى له الفصل بين المتخاصمين فصلاً عادلاً.

وكانت للرسول اجتهادات غير مصيبة في قرارات عديدة لها ارتباط متين بمغازيه والمواجهات بينه من جهة وبين قريش واليهود من جهة أخرى. وقد يتوفّر له أكثر من حلّ لمجابهة وضع ما، ولكنّه يخطئ اختيار الحلّ المناسب. وهذا ما حصل له في معركة بدْر مع الأسرى. وفي ذلك يقول عبد الله بن عمر (تـ. 73هـ) مبيّنًا سبب نزول الآية 67 من سورة **الأنفال** 8: «استشار رسول الله ﷺ في الأسارى أبا بكر. فقال: قومك وعشيرتك، خلِّ سبيلَهُم، واستشار عمر فقال: اقتلهم. ففداهم رسول الله ﷺ. فأنزل الله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ . . .»(2).

واعترض الوحي على النبيّ حين أَذِنَ «للمنافقين» بالقعود وعدم الخروج إلى الجهاد ممّا كان سببًا في نزول الآية 43 من سورة **التوبة** 9(3). وربّما لم

---

(1) الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 183.

(2) المصدر نفسه، ص: 242. وانظر أيضًا: السيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص: 218.

(3) انظر: **تفسير الطبرسي**، م.م.، ج: V، ص: 44، و**تفسير القرطبي**، م.م.، ج: VIII، ص ص: 98 ـ 99.

يحسن النبيّ أيضًا معاملة بعض أصحابه مثلما حصل له مع ابن أمّ مكتوم (تـ. 23هـ). فأدّى ذلك إلى نزول الآيتين الأولى والثانية من سورة **عبس** 80[1].

2 ـ الوظيفة التبريرية:

ينزل الوحي أحيانًا لتبرير قول أو سلوك يأتيه الرسول أو بعض صحابته. ويتمّ ذلك من أحد طريقيْن: التعليل أو الإثبات. فمن أمثلة التبرير الحاصل من طريق التعليل خبر سبب نزول الآية 52 من سورة **الحجّ** 22 في قصّة معروفة عند القدامى بقصّة «الغرانيق العلى». فعندما «رأى رسول الله ﷺ تولّي قومه عنه، وشقّ عليه ما رأى من مباعدتهم عمّا جاءهم به، تمنّى في نفسه أن يأتيه من الله تعالى ما يقارب به بينه وبين قومه وذلك لحرصه على إيمانهم. فجلس ذات يوم في نادٍ من أندية قريش كثيرٌ أهلُه، وأحبّ يومئذ أن لا يأتيه من الله شيء ينفرون عنه. وتمنّى ذلك. فأنزل الله تعالى سورة ﴿وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ فقرأها رسول الله ﷺ حتّى بلغ: ﴿أَفَرَءَيۡتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلۡعُزَّىٰ * وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ﴾ [النجم: 19 ـ 20] ألقى الشيطان على لسانه لما كان يحدّث به نفسه ويتمنّاه: «تِلْكَ الغَرَانِيقُ العُلَى وَإِنَّ شَفَاعَتَهُنَّ لَتُرْتَجَى». فَلَمَّا سمعت قريش ذلك فرحوا. ومضى رسول الله ﷺ في قراءته. فقرأ السورة كلّها، وسجد في آخر السورة. فسجد المسلمون لسجوده، وسجد جميع من في المسجد من المشركين [...]. وتفرّقت قريش وقد سرّهم ما سمعوا: وقالوا: قد ذكر محمّد آلهتنا بأحسن الذكر. وقالوا: قد عرفنا أنّ الله يحيي ويميت ويخلق ويرزق. ولكنّ آلهتنا هذه تشفع لنا عنده. فإن جعل لها محمّد نصيبًا فنحن معه. فلمّا أمسى رسول الله ﷺ أتاه جبريل عليه السلام. فقال: ماذا صنعت؟ تلوتَ على الناس ما لم آتِكَ به عن الله سبحانه وقلتَ ما لم أَقُلْ لك. فحزن رسول الله ﷺ حزنًا شديدًا وخاف من الله خوفًا كبيرًا. فأنزل الله هذه الآية: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ﴾»[2].

(1) انظر: الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص ص: 471 ـ 472.

(2) المصدر نفسه، ص ص: 319 ـ 320.

يوضّح هذا الخبر أنّ الرسول ألحق بالوحي ما ليس منه. فأضاف إليه كلامًا أتى ـ في أصل الخبر ـ بعد الآية العشرين من سورة **النجم** 53. وعندئذ اعترض جبريل على صنيع الرسول. فتملّكه حزن وخوف شديدان. ولكنّ الوحي برّر ذلك الصنيع بأنّ الرسل والأنبياء السابقين كانوا عرضة لغواية الشيطان.

أمّا التبرير من جهة الإثبات، فمثاله ما يرويه عبد الله بن مسعود عن سبب نزول الآية 68 من سورة **الفرقان** 25 إذ يقول: «سألتُ رسول الله ﷺ: أيُّ الذنبِ أعظم؟ قال: أن تجعل لله نِدًّا وهو خلقَكَ. قال: قلتُ: ثمّ أيّ؟ قال: أن تقتل ولدك مخافة أن يطعم معك. قال: قلتُ: ثمّ أيّ؟ قال: أن تُزانيَ حليلة جارك. فأنزل الله تعالى تصديقًا لذلك: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدۡعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقۡتُلُونَ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَلَا يَزۡنُونَ﴾»[1]. ففي هذه الحالة وافق قول الرسول منطوق الوحي. ذلك أنّ وجوه ارتكاب الذنب، حسب الرسول، ثلاثة: الشرك بالله، والقتل بغير وجه حقّ والزنى. وهذه الوجوه الثلاثة تضمّنتها الآية من خلال تكرّر ثلاثة أفعال منفيّة هي: «لا يدعون» و«لا يقتلون» و«لا يزنون».

وجليّ أنّ الوظيفة التبريريّة التي علّقها المفسّرون وعلماء القرآن بالوحي لم تقتصر على اجتهادات الرسول، وإنّما تعدّتها إلى ما سيؤسّس لمبحث من مباحث علوم القرآن، ونعني به «مبحث الموافقات». وأنموذجه المشهور عندهم «موافقات عمر»[2]. ولئن اقتصرت تلك الموافقات على أقوال نطق بها عمر

---

(1) المصدر نفسه، ص ص: 345 ـ 346.

(2) راجع: السيوطي، **الإتقان**، ج: I، م.م.، ص ص: 99 ـ 101، (النوع العاشر: فيما أنزل من القرآن على لسان بعض الصحابة). وانظر أيضًا: الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 323. وفي هذا السياق اعتبر عبد المجيد الشرفي أنّ تضخيم «دور عمر على حساب عليّ بن أبي طالب بصفة خاصّة [. . .] من آثار الصراع السياسيّ الذي دار حول الخلافة»، لبنات، م.م.، ص: 123.

فكرّسها الوحي قرآنًا، فإنّ الرجل أتى أفعالاً منافية مثلاً لبعض أحكام الصوم ممّا أدّى إلى نزول آية الرخصة (البقرة 2/ 187)[1]. وقد يبرّر الوحي تصرّفًا مشينًا يصل إلى حدّ القتل، فيجعله من باب الخطإ لا من باب العَمْد. وهذا ما يبسطه الخبر الموضّح لسبب نزول الآية 92 من سورة النساء 4[2].

إنّ هاتيْن الوظيفتيْن اللتين نهض بهما الوحي تعويلاً على بعض أخبار أسباب النزول، مكّنتنا من أن نرصد منها ثلاث دلالات:

- **أوّلاً**: إثبات تاريخيّة الوحي المحمّديّ. فعلى الرغم من أنّ الوحي، لدى عامّة المسلمين، مفهوم مفارق، فإنّه في الوقت نفسه منغرس في واقع العلاقات الاجتماعيّة والسياسيّة ومتعلّق بمختلف المؤسّسات الثقافيّة المعبّرة عن معاش الناس واجتماعهم. ولذلك، فإنّ نزول الآيات على أسباب دليل ساطع عندهم على خاصّيّة التنجيم في القرآن. فهو لم ينزل مفرّقًا «إلاّ لحكمة بالغة تقتضي تخصيص كلّ شيء بوقت معيّن»[3]. وكان نزول الوحي في رأي قتادة «بحسب المصالح في الحوادث والنوازل وغيرها»[4].

ولا شكّ في أنّ الإقرار بتاريخيّة الوحي يترتّب عليه التسليم بأمرين هما: تاريخيّة الأحكام القرآنيّة المستخرجة من النصّ الدينيّ وتاريخيّة الإطاريْن الثقافيّ والمعرفيّ اللذين نزل فيهما الوحي. فقد «يكون النصّ القرآنيّ في نزوله أجاب عن أوضاع ظرفيّة سَأَلَ عنها المسلمون الرسولَ، ولم يُحْتَفَظْ لنا في زمن الجمع إلاّ بما أجاب به الوحي، وقد قُطِعَ عن السؤال البشريّ، فبدت الأحكام التي أجاب بها الوحي مغلقة وصمّاء استعصت على الحوار، وقصرت عن التعايش مع المشاغل الحيّة في المجتمعات اللاحقة. ومن هذه

---

(1) انظر: الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 54.

(2) انظر: **المصدر نفسه**، ص ص: 173 ـ 174.

(3) **تفسير الرازي**، م.م.، ج: XXX، ص: 257.

(4) **المصدر نفسه**، ج: XXIII، ص: 54. وانظر أيضًا: **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: XVI، ص ص: 84 ـ 85.

الزاوية انسلّت الأعراف من غير أن يحسّ المتدبّرون في النصّ بوجودها، لأنّهم أفراد من هذه المجتمعات يؤوّلون بحسب أحوالهم الثقافيّة»[1].

غير أنّ المفسّرين والفقهاء القدامى لم يكن يعنيهم من تاريخيّة الوحي إلاّ ما يقيم البرهان على النزول المنجّم للقرآن، ولم يجرؤوا على إخضاعه كلّه لهذه الخاصّيّة المميّزة للوحي. والعلّة في ذلك ـ على ما يبدو ـ خوف الأجيال التي أعقبت جيل الدعوة من مراجعة الأحكام القرآنيّة، ومن بيان نسبيّتها، ومن ثمّ تاريخيّتها، وهو ما قد يدعوهم إلى تقويض ما اعتقدوا أنّه منظومة أحكام قرآنيّة مطلقة، ولذلك شدّد القدامى، أكثر ما شدّدوا، على الجانب المفارق في الوحي حتّى لا يُطعَن في حقيقة النبوّة.

- **ثانيًا**: تأكيد المفسّرين وعلماء القرآن الدور السلبيّ للرسول في تلقّي الوحي. والحجّة في ذلك أنّ محمّدًا بلّغ الجماعة المؤمنة الوحي كلَّه المنزّل عليه، بما فيه الآيات المنطوية على لوم له. وفي ذلك أمارة على أمانته في التبليغ وعلى عدم تدخّله في الصياغة اللغويّة للنازل عليه، حتّى إنّ عائشة نُسِبَ إليها القول التالي: «من حدّثك أنّ محمّدًا ﷺ كتم شيئًا من القرآن فقد كذب»[2]. وأضاف القرطبي قائلاً: «قبّح الله الروافض حيث قالوا: إنّه ﷺ كَتَمَ شيئًا ممّا أوحى الله كان بالناس حاجة إليه»[3].

والحاصل أنّ في أخبار أسباب النزول بيانًا لمؤاخذة الوحي الرسول على بعض اجتهاداته ممّا يوفّر ضمانات كافية للقدامى لإثبات سلبيّة دور الرسول في تلقّي الوحي وتبليغه. ومكّن هذا التصوّر من الردّ على الطاعنين في النبوّة منذ وقت مبكّر. ودوننا قول ابن عبّاس متحدّثًا عن الآية 14 من سورة «**المؤمنون**» 23: «إنّ عبد الله بن سعد بن أبي سرح كان يكتب هذه الآيات لرسول الله ﷺ. فلمّا انتهى إلى قوله تعالى ﴿خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ عجب من

---

(1) نائلة السليني الراضوي، **تاريخيّة التفسير القرآنيّ**، م.م.، ج: I، ص: 251.

(2) **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: VI، ص: 157.

(3) **المصدر نفسه**، الصفحة نفسها.

ذلك. فقال: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾. فقال رسول الله ﷺ: اكتُبْ فهكذا نزلت. فشكّ عبد الله وقال: إن كان محمّد صادقًا فيما يقول فإنّه يوحَى إِلَيَّ كما يُوحَى إليه، وإن كان كاذبًا فلا خير في دينه. فهرب إلى مكّة. فقيل: إنّه مات على الكفر. وقيل: إنّه أسلم يوم الفتح»[1].

والحقّ أنّ القول بسلبيّة دور الرسول يتّفق ونزول الوحي بلغة العرب وسُننها في الأداء والتواصل والإبلاغ. ولا شكّ في أنّ الوحي يستدعي وجود هذا الوسيط اللغويّ الذي يكون فيه الرسول مساهمًا بشكل من الأشكال في نقل الوحي إلى قرآن عربيّ[2].

- **وثالثًا**: إنّ الوظيفتيْن اللتيْن أدّاهما الوحي في أخبار أسباب النزول دلّتا بوضوح على بشريّة الرسول وبيّنتا حدود اجتهاداته. فهو كغيره من البشر، يخطئ ويصيب، يحكّم عقله ويخضع لهواه. ولذلك لم تكن بعض آرائه ومواقفه مطابقة لما يدعو إليه الوحي من قيم قرآنيّة. فهو إذن لا يستطيع معرفة محتوى الوحي المنزّل عليه بصفة قبليّة[3]. وفعلاً فإنّ القرآن يقدّم الرسول في صورة تاريخيّة واقعيّة بعيدة جدًّا عن مظاهر التضخيم والمبالغة، وذلك على خلاف ما ترويه كتب السيرة النبويّة حين أسندت إليه صفات خارقة، ونسبت إليه معجزات سواء قبل البعثة أو بعدها[4].

وخلاصة ما نصل إليه في خاتمة هذا الفصل أنّ أخبار أسباب النزول

---

(1) **تفسير الرازي**، م.م.، ج: XXIII، ص: 86.

(2) انظر: عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م.م.، ص ص: 37 ـ 38. وفي السياق ذاته يقول محمّد الطالبي:

«En un sens toute révélation est un «anthropomorphisme» médiatique qui en permet la saisie par l'intelligence à travers une sémiologie, c'est-à-dire un système de signes qui constitue le langage», ***Quelle clé pour lire le Coran? op. cit.***, p.45.

(3) انظر: **الأعراف 7/ 88**. وتقول عائشة: «من زعم أنّ رسول الله ﷺ يخبر ما يكون في غد، فقد أعظم على الله الفرية»، **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: VII، ص: 3.

(4) انظر أنموذجًا على هذه المبالغات في: **طبقات ابن سعد**، م.م.، ج: I، ص ص: 99 ـ 113، وص ص: 115 ـ 128.

عرّفتنا بتصوّر القدامى للوحي وبتمثّلهم لمرحلة الدعوة المحمّديّة. وقد وقر في نفوسهم أنّ ما نقلوه عن حال النبيّ عند تقبّل الوحي وما بيّنوه من علاقات زمنيّة بين وقوع السبب ونزول الوحي هو الحقيقة التاريخيّة عينها. وظنّوا أنّهم بهذا العمل يستعيدون على صعيد الحكي فترة أنموذجيّة من تاريخ الإسلام. ولكن «ليس الخبر كالعيان» على حدّ عبارة الجاحظ المشهورة.

والمهمّ بالنسبة إلينا أنّ الوحي ـ من منظور انتروبولوجيّ ـ ظاهرة لصيقة بالدين يمكن الوقوف على خصائصها وآثارها في الواقع التاريخيّ من ناحية وعلى ما تؤدّيه من دلالات وما تنهض به من وظائف من ناحية أخرى. فللوحي، من هذا المنظور، معقوليّته الخاصّة[1] التي تختلف دون شكّ عن معقوليّتنا الحديثة والمعاصرة. ولذلك يصبح السؤال عن أصل الوحي ومنبعه غير ذي جدوى[2]. ونعتقد أنّ الاستئناس بالمنهج الأنتروبولوجيّ يساعد على اقتراح تعريف للوحي عمومًا. وهذا ما قام به محمّد أركون حينما دعا إلى فهم الوحي باعتباره ظاهرة لغويّة ثقافيّة. إذ «يمكننا القول بوجود وحي في كلّ مرّة تظهر فيها لغة جديدة، وتجيء لكي تعدّل جذريًا من نظرة الإنسان عن وضعه، وعن كينونته في العالم، وعن علاقته بالتاريخ، وعن فعّاليّته في إنتاج المعنى. إنّ الوحي يعني حدوث معنًى جديد في الفضاء الداخليّ للإنسان [. . .] وهذا المعنى يفتح إمكانيّات لانهائيّة أو متواترة من المعاني بالنسبة للوجود البشريّ»[3].

---

(1) يقول الطالبي:

«Il va de soi que la Révélation, en Islam comme dans toute autre religion, n'est pas un phénomène rationnel. Mais ce qui n'est pas rationnel n'est pas forcément déraisonnable». ***Quelle clé pour lire le Coran? op. cit.***, p.29.

وانظر أيضاً: محمّد أركون: ***The Notion of revelation, op. cit.***, p.81

(2) انظر: فصل «الأنتروبولوجيا الدينيّة» بقلم روجيه باستيد (R. BASTIDE) في:

Encyclopaedia Universalis, op. cit., Corpus II, pp. 271-275.

(3) الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، م.م.، ص: 83.

وتتمثّل قيمة هذا التعريف للوحي في مواءمته بين أنماط الوحي التوحيديّ في الديانات الكتابيّة الثلاث المجسّمة أساسًا في نصوص التوراة والأناجيل والقرآن. وفضلاً عن ذلك يقدّم التعريف ذاته رؤية جديدة لمسألة معارضات القرآن في الفكر الإسلاميّ.

الفصل الثاني

أسباب النزول والقراءات

بدا لنا علم أسباب النزول ـ من خلال بعض الأخبار ـ متّصلاً بعلم القراءات. ذلك أنّ المفسّرين استرشدوا بأسباب النزول لتبرير مواقفهم من القراءات المطابقة للمصحف الرسميّ أو المخالفة له حتّى يقفوا على مراد الله من كلامه. وعندئذ رأينا من المفيد دراسة أثر أسباب النزول في تعامل القدامى مع القراءات. وما تجدر ملاحظته في هذا السياق أنّ المادّة النصّيّة المتعلّقة بهذا الفصل نزرة، ولكنّها مهمّة ومُمَثِّلة لأبرز مشاغل المفسّرين حول العلاقة التي أقاموها بين علم أسباب النزول والقراءات. ولنا أن نسأل عن أثر علم أسباب النزول في التعامل مع القراءات سواء ما وافق منها المصحف أو ما خالف.

I ـ سبب النزول والقراءات المخالفة للمصحف العثمانيّ:

اتّخذ المفسّرون وعلماء القرآن من أسباب النزول أداة من أدوات تبرير القراءة التي رأوها موافقة للمصحف العثمانيّ، وذلك في حال وجود قراءات مخالفة له. وحتّى نقف على مدى أهمّية الدور الذي ينهض به سبب النزول في ردّ القراءة المخالفة للمصحف رأينا التمييز بين ثلاث مراتب في شأن هذا التعدّد.

1 ـ تعدّد القراءات وثبات المعنى:

لا يؤدّي سبب النزول في هذه المرتبة دورًا مهمًّا في الاستدلال على وجاهة القراءة الواردة في المصحف العثمانيّ. فأقصى ما يؤدّيه سبب النزول من وظيفة في هذا المقام ترجيح قراءة على ما سواها من القراءات المخالفة للمصحف الإمام ما دامت معبّرة عن المعنى المطلوب من المفسّر، وحسبنا شاهدًا على ذلك خبر سبب نزول الآية: ﴿سَأَلَ سَآئِلُۢ بِعَذَابٖ وَاقِعٖ﴾ [المعارج: 1]. فقد ساق الرازي قراءتين في شأن فعل (سأل):

- القراءة الأولى: اعتمدت الهمزة في الفعل المذكور. وعوّل أصحاب هذه القراءة على سبب النزول. ذلك أنّ الآية «نزلت في النضر بن الحارث حين قال: ﴿ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ ٱلۡحَقَّ مِنۡ عِندِكَ﴾ [الأنفال: 32]. فدعا على نفسه وسأل العذابَ فنزل به ما سأل يوم بدر، فقُتِلَ صبرًا»[1]. وقد أسندت هذه الرواية إلى مجاهد[2].

- والقراءة الثانية: لم تعتمد الهمزة في فعل (سأل). ولهذه القراءة وجهان: «أحدهما أنّه أراد سأل بالهمزة فخفّف وقلب. قال [البسيط]:

سَالَتْ قُرَيْشٌ رَسُولَ اللهِ فَاحِشَةً ضَلَّتْ هُذَيْلٌ بِمَا سَالَتْ وَلَمْ تُصِبِ

والوجه الثاني: أن يكون ذلك من السيلان وتؤيّده قراءة ابن عبّاس: سال سيل، والسيل مصدر في معنى السائل، كالفَوْر بمعنى الفائر. والمعنى اندفع عليهم وادٌ بعذاب. وهذا قول زيد بن ثابت وعبد الرحمان بن زيد قالاَ: سال واد بجهنّم ﴿بِعَذَابٖ وَاقِعٖ﴾»[3].

والمستفاد من هذا المثال أنّ الآخذين بالقراءة الأولى الموافقة للمصحف العثمانيّ وجدوا في سبب النزول ما يثبت وجاهة موقفهم. أمّا صاحبَا القراءة

(1) الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 466.
(2) انظر: تفسير الطبرسي، م.م.، ج: X، ص: 93.
(3) تفسير الرازي، م.م.، ج: XXX، ص: 122.

الثانية، فإنّهما التمسا تأويلاً آخر للآية دون التقيّد بسبب نزولها. ولكنّ تعدّد قراءات الآية لم يُفْض إلى تغيير عميق في ما أفادته من معنى ارتضاه المفسّرون القدامى. ذلك أنّ وجه الاشتراك الدلاليّ بين القراءتين نزول العذاب بالمشركين سواء سألوا عنه أو لم يسألوا، ورغم هذا الاشتراك فإنّ الرازي آثر القراءة الأولى لأسباب معلنة وضمنيّة. فمن الأسباب المعلنة أنّ القراءة الأولى مطابقة لخطّ المصحف، ثمّ إنّها القراءة التي تبنّاها «الجمهور» على حدّ قوله[1]. ولعلّ من أهمّ الأسباب الضمنيّة التي حملت الرازي على ترجيح هذه القراءة قيامها على سبب نزول الآية.

وجليّ أنّ المفسّرين كانوا صارمين في التعامل مع القراءات المخالفة للمصحف العثمانيّ التي لا يعتدّ فيها أصحابها بما نُسِب إلى الرسول من أخبار مبيّنة لأسباب نزول القرآن. ونلمس هذه الصرامة لدى القرطبي مثلاً عند حديثه عن سورة **الإخلاص** 112، إذ يقول: «وقد أَسْقَطَ من هذه السورة مَن أبعده الله وأخزاه، وجعلَ النار مقامه ومثواه، وقرأ (اللهُ الوَاحِدُ الصَّمَدُ) في الصلاة، والناس يستمعون، فأسقط (قُلْ هُوَ). وزعم أنّه ليس بقرآن، وغيّر لفظ (أَحَدٍ) وادّعى أنّ هذا هو الصواب، والذي عليه الناس هو الباطل والمحال. فأبطل معنى الآية لأنّ أهل التفسير قالوا: نزلت الآية جوابًا لأهل الشرك لمّا قالوا لرسول الله ﷺ: صف لنا ربّك، أَمِنْ ذَهَب هو أم من نحاس أم من صُفْر؟ فقال الله عزّ وجلّ ردًّا عليهم: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾. ففي (هُو) دلالة على موضع الردّ ومكان الجواب. فإذا سقط بطل معنى الآية، وصحّ الافتراء على الله عزّ وجلّ والتكذيب لرسوله ﷺ. وروى الترمذيّ عن أبيّ بن كعب: أنّ المشركين قالوا لرسول الله ﷺ: انْسُبْ لنا رّبك. فأنزل عزّ وجلّ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ * ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾»[2].

---

(1) انظر: **المصدر نفسه**، ج: XXX، ص: 121.

(2) **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: XX، ص: 168. وانظر أيضًا: الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص ص: 500 ـ 501.

إنّ ما يلاحظ في القراءة المخالفة للمصحف أنّها لا تبطل المعاني الأساسيّة في الآية، وهي إثبات وحدانيّة الله واحتياج الخلق إليه وترفّعه عن مظاهر النقص كلّها. ورغم ذلك لم يقبلها القرطبي لأنّها تهمّش سبب نزول الآية. وجليّ أنّ المفسّر التمس حجّة ضمنيّة لتعليل التوافق بين القراءة «الصحيحة» وسبب النزول تتمثّل في إسناد الخبر إلى أحد الصحابة ممّن لهم مشاركة فعليّة في كتابة الوحي وجمع القرآن، ونعني به أبيّ بن كعب (تـ. 21هـ).

2 ـ تعدّد القراءات وتغيّر المعنى:

يؤدّي سبب النزول في هذا المستوى دورًا مهمًّا في ردّ القراءة المخالفة للمصحف العثمانيّ، ممّا يعني تأكيد الدلالة التي يقصدها المفسّرون من آية ما. ومأتى أهمّية هذا الدور أنّ القراءة المخالفة ـ متى اعتمدت ـ تفضي إلى معنًى لا يرتضيه أهل التفسير. من ذلك أنّ القرطبي ذكر قراءتيْن للآية الأولى من سورة **«الكافرون»** 109:

- القراءة الأولى: مطابقة لما هو مثبت في نصّ المصحف. وقد عُوِّلَ في تقريرها على سبب نزول السورة كلّها. فالذي يذهب إليه ابن عبّاس «أنّ الوليد بن المغيرة والعاص بن وائل والأسود بن عبد المطّلب وأميّة بن خَلَف لقوا رسول الله ﷺ فقالوا: يا محمّد، هلمّ فَلْنَعْبُدْ مَا تعبد وتَعْبُدْ مَا نَعْبُدُ، ونشترك نحن وأنت في أمرنا كلّه، فإن كان الذي جئت به خيرًا ممّا بأيدينا كنّا قد شاركناك فيه، وأخذنا بحظّنا منه. وإن كان الذي بأيدينا خيرًا ممّا بيدك كنتَ قد شَرِكْتَنَا في أمرنا وأخذْتَ بحظّك منه. فأنزل الله عزّ وجلّ: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾»[1].
- والقراءة الثانية: مخالفة للمصحف ومحرِّفة للمعنى الذي حصّله المفسّرون

(1) المصدر نفسه، ج: XX، ص: 154. وانظر أيضًا الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 496، والسيوطي، لباب النقول، م.م.، ص: 498.

من الآية ومُبْطِلة لسبب نزولها. وهذا ما يشفّ عنه قول أبي بكر الأنباري (تـ. 328هـ): «وقرأ مَن طعن في القرآن: (قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا لاَ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ). وزعم أنّ ذلك هو الصواب. وذلك افتراء على ربّ العالمين وتضعيف لمعنى هذه السورة وإبطال ما قصده الله من أن يُذِلَّ نبيّه للمشركين بخطابه إيّاهم بهذا الخطاب الزريّ، وإلزامهم ما يأنف منه كلّ ذي لبّ وحجّى. وذلك أنّ الذي يدّعيه من اللفظ الباطل، قراءتنا تشتمل عليه في المعنى وتزيد تأويلاً ليس عندهم في باطلهم وتحريفهم [. . .] فمَن لم يقرأ ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ كما أنزلها الله أسقط آية لرسول الله ﷺ. وسبيل أهل الإسلام ألاّ يسارعوا إلى مثلها. . .»[1].

وهكذا مثّل سبب النزول معيارًا حاسمًا لدى القرطبي وغيره من المفسّرين لبيان «صحّة» القراءة الواردة في نصّ المصحف وإظهار فساد ما سواها من لقراءات المُخلّة بما أرادوه من معنًى في الآية. ولذلك عيّنوا ضوابط دقيقة في التعامل مع القراءات المتعدّدة ورسّخوا مسلّمات متعلّقة بنصّ المصحف ذاته. إذ يُشتَرَط في تعدّد القراءات ـ مثلما بيّنّا سابقًا ـ عدم مساسها بالمعنى الواحد المستفاد من الآية. ثمّ إنّ كلّ قراءة فيها زيادة في ألفاظ نصّ المصحف أو نقصان منه محظورة لأنّها تطعن في مسلّمة نقل القرآن بالتواتر، وإثباته كلّه، كما نزل، في المصحف. ولا شكّ في أنّ هذا التصوّر يغفل تاريخ القرآن ويهمل السياق الثقافيّ الذي في إطاره تحوّل القرآن خطابًا شفويًّا إلى مصحف نصًّا ثابتًا مغلقًا.

3 ـ تعدّد القراءات وأحكام العبادات:

ينهض سبب النزول بوظيفة أساسيّة في القراءة التي تترتّب عليها بعض أحكام العبادات أو المعاملات. ولذلك اتخذ المفسّرون وعلماء القرآن من سبب النزول دليلاً على صحّة القراءة الواردة في نصّ المصحف. ويحسن بنا الوقوف

(1) تفسير القرطبي، م.م.، ج: XX، ص: 154.

على أنموذج ممثّل لهذا الدور الذي يمكن أن تؤدّيه أسباب النزول في تبرير القراءات التي فرضَت نفسها تاريخيًّا. فقد ذكر القدامى قراءتين مختلفتيْن للآية:
﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَاۚ وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 158]

القراءة الأولى: أثبتت صحّتها بروايات عديدة في سبب نزول الآية منها:

- رواية عائشة: «أنزلت هذه الآية في الأنصار، كانوا يحجّون لِمَنَاةَ. وكانت مناة حذوَ قُدَيْد. وكانوا يتحرّجون أن يطوفوا بين الصفا والمروة. فلمّا جاء الإسلام سألوا رسول الله ﷺ عن ذلك. فأنزل الله تعالى هذه الآية»(1).

- رواية ابن عبّاس: «كان على الصفا صنم على صورة رجل يقال له: إِساف، وعلى المروة صنم على صورة امرأة تدعى نائلة، زعم أهل الكتاب أنّهما زنيا في الكعبة، فمسخهما الله تعالى حجريْن. فَوُضِعَا على الصفا والمروة ليُعْتَبَر بهما. فلمّا طالت المدّة عُبِدَا من دون لله تعالى. فكان أهل الجاهليّة إذا طافوا بينهما مَسَحُوا على الوثنيْن. فلمّا جاء الإسلام وكُسِرَت الأصنام، كَرِهَ المسلمون الطواف بينهما لأجل الصنميْن. فأنزل الله تعالى هذه الآية»(2).

- رواية السدّي: «كان في الجاهليّة تَعْزِف الشياطين بالليل بين الصفا والمروة، وكانت بينهما آلهة. فلمّا ظهر الإسلام قال المسلمون: يا رسول الله، لا نطوف بين الصفا والمروة، فإنّه شِرْكٌ كنّا نصنعه في الجاهليّة. فأنزل الله تعالى هذه الآية»(3).

إنّ الجامع المشترك بين هذه الروايات بيان علّة نَفْي الجُنْحَة عن الطواف

(1) الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 48. وانظر أيضًا: صحيح البخاري، م.م.، ج: III، ص: 195.
(2) الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 49.
(3) المصدر نفسه، ص ص: 49 ـ 50

بين الصفا والمروة. وإذا ما تحقّق ذلك انتهى المفسّرون وعلماء القرآن إلى جعل هذا الطواف من شعائر الحجّ الواجب قضاؤُها على المسلم. وإذا ما تركه وجبَتْ عليه الفِدية عند بعض أهل العلم[1]. وعندئذ يكون سبب النزول وسيلة لتعليل صحّة القراءة الموجودة بالمصحف العثمانيّ وإثبات حكم من أحكام العبادات استفاده المفسّرون من الآية عبر تأويل معيّن لها من جملة تأويلات أخرى ممكنة.

والقراءة الثانية: وردت في مصحفيْ عبد الله بن مسعود[2] وأبيّ بن كعب[3]، وقال بها ابن عبّاس في رواية عطاء[4]، ونصّها هو الآتي: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن لاَ يَطَّوَّفَ بِهِمَآ﴾. ولا شكّ في أنّ هذه القراءة تُظْهِر المعنى المستفاد ضمنيًّا من الآية بالشكل الذي جاءت عليه في نصّ المصحف، ولكن دون الأخذ بسبب نزول الآية. فبما أنّ الطواف بالصفا والمروة لا تترتّب عليه جُنحة، فإنّ الأصل في شعائر الحجّ والعمرة عدم الطواف بين الصخرتين. ويبدو أنّ هذا المعنى هو الذي خطر ببال عروة بن الزبير حينما قال لعائشة: «ما أرى على أحد لم يطف بين الصفا والمروة شيئًا وما أبالي ألاّ أطوف بينهما»[5].

ومثلما كان منتظرًا اعترض المفسّرون على المعنى المستفاد من هذه القراءة المخالفة لما هو مُثبت في المصحف العثمانيّ لأنّ العمل بها يقتضي كون الطواف بين الصفا والمروة تطوّعًا لا شيء يلزم تاركه، ولذلك ينتصر الطبري للقراءة الأولى لاستنادها إلى سبب نزول الآية، إذ يقول: «والصواب من القول في ذلك عندنا أنّ الطواف بهما فرض واجب، وأنّ على مَن تركه العوْد لقضائه،

(1) انظر: تفسير الطبري، م.م.، ج: II، ص: 52.
(2) انظر: المصدر نفسه، م.م.، ج: II، ص: 53.
(3) انظر: تفسير القرطبي، م.م.، ج: II، ص: 123.
(4) تفسير الطبري ، م.م.، ج: II، ص: 53.
(5) تفسير القرطبي، م.م.، ج: II، ص: 120.

ناسيًا كان أو عامدًا لأنّه لا يُجْزيه غير ذلك لتظاهر الأخبار عن رسول الله ﷺ أنّه حجّ بالناس، فكان ممّا علّمهم من مناسك حجّهم الطوافُ بهما»[1].

وفي السياق نفسه اعتبر الرازي القراءة الثانية لهذه الآية شاذّة خارجة عن القرآن «لأنّ تصحيحها يقدح في كون القرآن متواترًا»[2]. ويبدو أنّ بعض المفسّرين قد أدركوا وجاهة قراءة ابن مسعود للآية وصمودها أمام حجج المعترضين على تلك القراءة. فالتفتوا إلى نصّ الآية الوارد في مصحفه، وانتهوا إلى أنّ الأداة (لا) في القراءة المخالفة زائدة تفيد التوكيد. واستشهدوا على ذلك بقول الشاعر[3]: [الرجز]

وَمَا أَلُومُ البِيضَ أَلاَّ تَسْخَرَا   لَمَّا رَأَيْنَ الشَّمْطَ[4] وَالقَفَنْدَرَا[5]

وممّا أحرج القدامى في تعاملهم مع هذه الآية أنّ ابن عبّاس انتصر للقراءة المخالفة للمصحف العثمانيّ. فالتمسوا منفذًا لتبرئة ابن عبّاس من هذه القراءة المنسوبة إليه. ولذلك يقول القرطبي: «كان عطاء يكثر الإرسال عن ابن عبّاس من غير سماع»[6].

والذي نخرج به أنّ المفسّرين وعلماء القرآن قد يضطرّون إلى التعامل مع أخبار أسباب النزول على نحو مخصوص. فَهُم في مثل هذه الحالات التي عرضنا لا يهمّهم سبب النزول في ذاته، بل ما ينهض به من وظيفة في إثبات القراءة الموافقة للمصحف العثمانيّ وتبرير صحّتها مقابل الاعتراض على قراءات أخرى سواء أغيّرت من دلالة الآية أم لم تغيّر. ويشتدّ اعتراضهم على تلك

---

(1) تفسير الطبري، م.م.، ج: II، ص: 53.
(2) تفسير الرازي، م.م.، ج: IV، ص: 123.
(3) انظر: تفسير القرطبي، م.م.، ج: II، ص: 123.
(4) شَمَطَ الشَّيْءَ: خَلَطَهُ، وَالشَّمَطُ في الشَّعْرِ: اختلافُه بلونين من سواد وبياض. والشَّمَطُ في الرجل: شَيْبُ اللحية، ابن منظور، لسان العرب، مادّة (شمط).
(5) القَفَنْدَر: القبيح المنظر، المصدر نفسه.
(6) تفسير القرطبي، م.م.، ج: II، ص: 123.

القراءات متى رأوها مؤدّية إلى تقويض حكم من الأحكام الفقهيّة التي تعتبر مستنبطة من نصّ المصحف خاصّة في مجال العبادات.

II ـ سبب النزول والقراءات الموافقة للمصحف العثمانيّ:

عقد المفسّرون القدامى علاقة بين أسباب النزول والقراءات السبع المعترف بها رسميّاً، إذ لا تعدّ هذه القراءات مخالفة للمصحف الإمام[1]. فقد كان كلّ مفسّر ينتصر للقراءة التي يراها مدعّمة للتأويل الموافق حسب تقديره للآية. وأمكن لنا ضبط ثلاثة وجوه من التعامل مع أسباب النزول في علاقتها بالقراءات السبع هي:

1 ـ تهميش سبب النزول:

لقد ذُكرت في شأن الآية 119 من سورة البقرة 2 قراءتان مختلفتان، تمثّلت الأولى في إجراء فعل (سأل) على سبيل النهي: ﴿وَلَا تَسْأَلْ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ﴾. ولهذه القراءة سبب نزول يعضدها رواه محمّد بن كعب القرظي قائلاً: «قال رسول الله ﷺ: ليت شعري في ما فعل أبواي: فنزلت ﴿... وَلَا تَسْأَلْ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ﴾»[2]. وقد نسب القرطبي هذه القراءة إلى نافع بن عبد الرحمان، أحد القرّاء السبعة، محاولاً تعليلها من وجهين: «أحدهما: أنّه نهى عن السؤال عمّن عصى، وكفر من الأحياء لأنّه قد يتغيّر حاله، فينتقل عن الكفر إلى الإيمان، وعن المعصية إلى الطاعة. والثاني، وهو الأظهر، أنّه نهى عن السؤال عمّن مات على كفره ومعصيته، تعظيمًا لحاله وتغليظًا لشأنه»[3].

---

(1) اعتبرت نائلة السلّيني الراضويّ هذه القراءات «مسالمة» وتعيش في حماية القراءة الرسميّة. ولذلك حرص المفسّرون على أن تكون هذه بمثابة المنطلقات في مشاغلهم التفسيريّة. ولعلّهم بهذه الرؤية كانوا يصادرون غيرها من القراءات». الفقيه على مفترق القراءات، ضمن: المسلم في التاريخ، إشراف: عبد المجيد الشرفي، طبعة أولى، الدار البيضاء، 1999، ج: II، ص: 143.

(2) تفسير الطبري، م.م.، ج: I، ص: 563. والسيوطي، لباب النقول، م.م.، ص: 38.

(3) تفسير الطبري، م.م.، ج: II، ص: 64.

أمّا القراءة الثانية فتتمثّل في ما يلي: ﴿. . . وَلَا تُسْـَٔلُ عَنْ أَصْحَٰبِ ٱلْجَحِيمِ﴾. ويقتضي ذلك اعتبار هذه الجملة خبريّة. والجدير بالملاحظة أنّ أصحاب هذه القراءة لم يعثروا على سبب نزول يمكِنُهُم الاستناد إليه في تعليلها. ولم يكن أمامهم إلاّ أن يلوذوا بالسياق حتّى وإن أدّى الأمر إلى تهميش سبب نزول الآية والاكتفاء بذكره دون التعويل عليه في التفسير. وعلى هذا النحو اختار الطبري القراءة الثانية قائلاً: «والصواب عندي من القراءة في ذلك قراءة مَن قرأ بالرفع، على الخبر، لأنّ الله جلّ ثناؤه قصّ قصص الأقوام من اليهود والنصارى، وذكر ضلالتهم وكُفْرَهم بالله [. . .] ولم يَجْرِ لمسألة رسول الله ﷺ ربَّه عن أصحاب الجحيم ذِكْرٌ. . .»[1].

2 ـ التعويل على سبب النزول:

قد يكون سبب نزول الآية ـ على نقيض المثال السابق ـ حُجّة بيد المفسّرين يستخدمونها في اختيار قراءة من قراءات المصحف العثمانيّ. وفي هذه الحالة يكتسب سبب النزول ـ عند تأويل النصّ ـ سلطة أكبر من القراءة الرسميّة. ولنأخذ شاهدًا على ذلك الآية: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ﴾ [النساء: 95]. فقد جاءت كلمة (غير) مرفوعة «على مذهب النعت (للقاعدين)»[2].

أمّا القراءة الثانية فوردت فيها كلمة «غير» منصوبة «على الاستثناء من القاعدين أو من المؤمنين، أي إلاّ أولي الضرر، فإنّهم يستوون مع المجاهدين. وإن شئتَ على الحال من القاعدين، أي لا يستوي القاعدون من الأصحّاء أي في حال صحّتهم»[3]. وساق القرطبي قراءة ثالثة جاءت فيها كلمة (غير)

(1) تفسير الطبري، م.م.، ج: I، ص: 564.
(2) المصدر نفسه، ج: IV، ص: 229.
(3) تفسير القرطبي، م.م.، ج: V، ص: 221.

مجرورة باعتبارها نعتًا لـ«المؤمنين»[1]. وقد وجد المفسّرون في سبب نزول الآية ما يقيم الدليل على صحّة إحدى هذه القراءات. فممّا يرويه البراء بن عازب قوله: «لمّا نزلت ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ جاء ابن أمّ مكتوم وكان أعمى. فقال: يا رسول الله كيف وأنا أعمى؟ فما برح حتّى نزلت ﴿غَيْرَ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾»[2]. وهكذا وجد المفسّرون وعلماء القرآن في سبب النزول ما يثبت صحّة قراءة (غير) على النصب[3]. ويعني ذلك كلّه استحالة التوفيق بين «الحقيقة التاريخيّة» لسبب النزول وقراءة من قراءات المصحف العثمانيّ. ولنا أن نسأل عن الداعي الذي حمل القدامى على قبول سبب نزول الآية المتعارض مع تلك القراءة؟

إنّ الذي يبدو لنا أنّ القراءة على معنى الرفع تشير فقط إلى عدم التسوية بين القاعدين من غير أولي الضرر. بينما تبرز القراءة على معنى النصب التسوية بين أولي الضرر والمجاهدين. ونعتقد أنّ هذه القراءة تدعو، على نحو ما، إلى الجهاد وتجعله فرضًا واجبًا ما لم يَقُمْ دونه عذر. ولذلك عقد المفسّرون صلة بين هذه الآية والآية التي قبلها. وهذا ما يجلوه قول الطبرسي: «لمّا حثّ سبحانه على الجهاد عقَّبَهُ بما فيه من الفضل والثواب. فقال ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، أي لا يعتدل المتخلّفون عن الجهاد في سبيل الله من أهل الإيمان بالله وبرسوله، والمؤثرون الدعة والرفاهيّة على مقاساة الحرب والمشقّة بلقاء العدوّ...»[4].

وكان الرجوع إلى سبب نزول الآية 125 من سورة البقرة 2 حاسمًا لتبرير

(1) انظر: المصدر نفسه، ج: V، ص: 220.

(2) تفسير الطبري، م.م.، ج: IV، ص: 230. وانظر أيضًا: صحيح البخاري، م.م.، ج: II، ص ص: 314 ـ 315.

(3) راجع: الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص ص: 179 ـ 180، وانظر أيضًا: تفسير القرطبي، م.م.، ج: V، ص: 221.

(4) تفسير الطبرسي، م.م.، ج: III، ص: 125.

صحّة قراءة من قراءات المصحف العثمانيّ دون قراءة أخرى لا يترتّب على إمكان قبولها تغيير في المعنى الذي استفاده المفسّرون من الآية. فقد قرأ عامّة أهل الكوفة والبصرة ومكّة (اِتَّخِذُوا) على سبيل الأمر. واستدلّوا على هذه القراءة بسبب نزول الآية. فقد «أخرج ابن مردويه من طريق عمرو بن ميمون عن عمر بن الخطّاب أنّه مرّ من مقام إبراهيم فقال: يا رسول الله: أليس مقام خليل ربّنا؟ قال: بلى، قال: أفلا تتّخذه مُصَلّى؟ فلم يلبث إلاّ يسيرًا حتّى نزلت: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾»[1].

أمّا قراءة بعض أهل المدينة والشام، فهي إجراء الآية على الخبر: (وَاتَّخَذُوا)، وعندئذ تصبح العودة إلى سبب النزول لاغية[2]. ومن البديهيّ أن ينتصر الطبري للقراءة الأولى قائلاً: «والصواب من القول والقراءة في ذلك عندنا (وَاتَّخِذُوا) بكسر الخاء على تأويل الأمر باتّخاذ مقام إبراهيم مصلّى للخبر الثابت عن رسول الله ﷺ الذي ذكرنا آنفًا»[3].

إنّ الحجّة التي عوّل عليها الطبري في اختيار هذه القراءة معبّرة عن سلطة الأحاديث المبيّنة لأسباب نزول بعض الآيات على المفسّرين في تحقيق القراءات وترجيح قراءة على ما سواها.

3 ـ سبب النزول مبرّرًا لمختلف قراءات المصحف الإمام:

لمّا كان تعدّد أسباب نزول الآية الواحدة واردًا، فإنّ المفسّرين وعلماء القرآن ميّزوا في تلك الأسباب بين ما كان منها موافقًا لقراءة من قراءات المصحف العثمانيّ وما كان منها مخالفًا لها. وفي هذه الحالة يُستغلّ أحد هذه الأسباب لتبرير قراءة معيّنة، ويُستخدم سبب آخر من تلك الأسباب لبيان «صحّة» قراءة أخرى من القراءات السبع. وهذا ما ينطبق مثلاً على أسباب نزول

(1) السيوطي، لباب النقول، م.م.، ص: 39.
(2) انظر: تفسير الطبري، م.م.، ج: I، ص: 584.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الآيـة: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [آل عـمـران: 161]. وقد اختلف القرّاء في قراءة فعل (يغلّ).

لقد نفت القراءة الأولى كون النبيّ خائنًا. وإلى هذه القراءة مال كلّ من ابن كثير الداري وعاصم بن أبي النجود وأبي عمرو بن العلاء. وقد وجد المفسّرون في أخبار أسباب النزول ما يؤكّد «صحّة» هذه القراءة من قبيل ما يُروى أنّ الرسول «غَنَمَ في بعض الغزوات وجمع الغنائم وتأخَّرَت القِسْمَة لبعض الموانع. فجاء قوم وقالوا: ألا تُقسّم غنائمنا؟ فقال عليه الصلاة والسلام: لو كان لكم مثل أُحُد ذهبًا ما حَبَسْتُ عنكم منه درهمًا، أَتَحْسَبون أنّي أَغُلُّكُمْ مَغْنَمَكُمْ؟ فأنزل الله هذه الآية»[1].

أمّا القراءة الثانية فقد جاء فيها فعل (يُغَلُّ) مَبْنِيًّا للمجهول. وبذلك تفيد الآية المعنى التالي: «ما كان لنبيّ أن يُخان»[2]. ودعّم المفسّرون «صحّة» هذه القراءة ببعض مرويّات أسباب النزول منها ما قيل: «إنّ النبيّ ﷺ لمّا وقعت غنائم هوازن في يده يوم حنين غلّ رجل بمخيط فنزلت هذه الآية»[3].

والذي نستنتجه من هذا المثال أنّ الاختلاف في القراءات مسموح به ما لم يخرج عن القراءات السبع المعترف بها لدى أهل السنّة. ولذلك وُظِّفَت أسباب نزول الآية في إثبات «صحّة» القراءتين المتعلّقتين بفعل (يغلّ)، سواء نفَت الآية صفة الغلول عن النبيّ أو نَفَتْ أن يُغِلَّ النبيَّ أصحابُه، فيخوّنونه. ورغم ذلك اختار المفسّرون القراءة الأولى مستدلّين على صحّتها بطرق عديدة. وفي هذا السياق يقول الرازي: «وإذا عرفتَ تأويل الآية على هذه القراءة فنقول: حجّة هذه القراءة وجوه: أحدها أنّ أكثر الروايات في سبب نزول هذه الآية أنّهم نسبوا الرسول ﷺ إلى الغلول، فبيّن الله بهذه الآية أنّ هذه الخصلة

---

(1) تفسير الرازي، م.م.، ج: IX، ص: 70.
(2) المصدر نفسه، ج: IX، ص: 69.
(3) المصدر نفسه، ج: IX، ص: 70.

لا تليق به. وثانيها: أنّ ما هو من هذا القبيل في التنزيل أسند الفعل فيه إلى الفاعل كقوله: ﴿مَا كَانَ لَنَآ أَن نُّشْرِكَ بِٱللَّهِ﴾ [يوسف: 38] [. . .] وقَلَّ أن يُقال: ما كان زيد لِيُضْرَبَ. وإذا كان كذلك وجب إلحاق هذه الآية بالأعمّ الأغلب [. . .]، وثالثها: أنّ هذه القراءة اختيار ابن عبّاس. . . »[1].

نخلص في خاتمة هذا الفصل إلى جملة من الاستنتاجات:

- أوّلاً: إنّ تعويل المفسّرين وعلماء القرآن على أسباب النزول في التعامل مع مختلف القراءات الموافقة للمصحف العثمانيّ أو المخالفة له معبّر عن توظيف مخصوص لتلك الأسباب. فهي عندهم تِعِلَّة لاختيار القراءات المنسجمة مع ما بان لهم من تأويلات رأوها موافقة لمراد الله من كلامه. وفضلاً عن ذلك فإنّ هذا المنهج في تصوّر العلاقة بين علم أسباب النزول وعلم القراءات يعكس قصورًا في الإحاطة بمفهوميْ «الصحّة» و«الشذوذ» ضمن قراءات القرآن. ذلك أنّهما مفهومان نسبيّان. فما يعتبره ابن مسعود قراءة صحيحة موافقة للقرآن كما أُنْزِلَ، ينعته غيره من المفسّرين مثل الطبري والرازي والقرطبي بالقراءة الشاذّة. ونعتقد أنّ التمسّك بمثل هذه المفاهيم العامّة والمعياريّة تؤدّي إلى أن يتّخِذَ علمُ القراءات أخبارَ أسباب النزول تُكَأَة لاختيار قراءات واستبعاد أخرى دون تفحّص مدى مناسبة سبب النزول لنصّ الآية.

- ثانيًا: إنّ الاحتفاظ بقراءات معيّنة للنصّ الدينيّ، خضع لاعتبارات عديدة ربّما لم يقتضِها القرآن نفسه بصفته خطابًا شفويًّا، من قبيل تزكية عمل عثمان القاضي بتوحيد المصاحف ومن قبيل الحرص على رواج بعض القراءات التي فرضت نفسها تاريخيًّا. ولا شكّ في أنّ ذيوع بعض القراءات مبنيّ على إقصاء أخرى. ويعني ذلك كلّه تسييجًا لإمكانات التحاور مع نصّ

(1) المصدر نفسه، ج: IX، ص ص: 71 ـ 72. وانظر أيضًا: تفسير الطبري، م.م.، ج: III، ص ص: 500 ـ 501.

المصحف واكتفاءً بما قامت به الأجيال الإسلاميّة الأولى من قبول قراءات دون غيرها[1].

- **ثالثًا**: إنّ استئناس المفسّرين بأخبار أسباب النزول في التمييز بين القراءات المقبولة والمردودة لم يمنعهم، في بعض الأحيان، من التوفيق بين القراءات المختلفة متى اجتمعت في أداء الدلالة المطلوبة منهم. والذي يبدو لنا أنّ إيراد أخبار عن قراءات مغايرة لرسم المصحف العثمانيّ يعكس تداخل مستويات الوعي الدينيّ عند القدامى. فهم يَجمعون في الوقت نفسه بين ما يؤسّس للقراءة الرسميّة وما يقوّضها من الأساس بطريقة غير مباشرة. وفي هذا السياق تساءلت نائلة السلّيني الراضوي متحدّثة عن المصحف الإمام: «أليس في منافسة القراءة المخالفة له سلطة تدعمها وتحفظها عبر الزمن، فظلّت حيّة في الصدور تتناقلها الأجيال ويستشهد بها المفسّرون وقد ذهب بهم الظنّ أنّهم يذكرونها ليردّوها»[2].

- **ورابعًا**: إنّ وجوه الاتصال والانفصال بين أسباب النزول والقراءات أقامت البرهان على وجود بعض القراءات الطاعنة في التفسير الرسمي للقرآن. والذي نقدّر صوابه أنّ العلاقة بين «القراءة» و«المعنى» من القضايا الجديرة بالدرس لأنّها تعيد النظر في تاريخ تشكّل المصحف، وتُفنّد مقالة المعنى الواحد المستفاد من تأويل القرآن.

---

(1) من الشواهد التاريخيّة المعبّرة عن هذا الموقف الإقصائيّ ما قامت به السلطة الرسميّة، السياسيّة والفكريّة، في القرن الرابع الهجري ببغداد حين أجبرت محمّد بن شنّبوذ (تـ 328هـ) على التخلّي عن قراءاته المخالفة للمصحف العثمانيّ. ودعته هذه السلطة إلى تقديم توبته في ذلك كتابيًا. وممّا جاء في «اعترافه» ـ متى سلّمنا بصحّة الخبر ـ : «قد كنتُ أقرأ حروفًا تخالف مصحفَ عثمان المجمع عليه، والذي اتّفق أصحابُ رسول الله ﷺ على قراءته. ثمّ بان لي أنّ ذلك خطأ وأنا منه تائب وعنه مُقْلِعٌ، وإلى الله، جلّ اسمه، منه بريء، إذ كان مصحف عثمان هو الحقّ الذي لا يجوز خلافُه ولا يُقرأ غيره»، ابن النديم، الفهرست، طبعة تونس/ الجزائر، م.م.، ص ص: 155 ـ 156.

(2) الفقيه على مفترق القراءات، م.م.، ص: 142.

الفصل الثالث

أسباب النزول والنسخ

ننشد في هذا الفصل التعرّف إلى أثر أسباب النزول في علم الناسخ والمنسوخ، فنعيّن وجوه الاتصال القائمة بين الطرفين، ونضبط الوظائف التي يمكن أن تؤدّيها أسباب النزول في مبحث النسخ. ولذلك لن نهتمّ به في حدّ ذاته مفصولاً عن موضوع بحثنا، وإن عدّ القدامى النسخ علمًا من علوم القرآن قائمًا بذاته.

وبالإمكان إرجاع جمعنا بين أسباب النزول والنسخ إلى ثلاثة أسباب على الأقلّ تتمثّل أوّلاً في أنّ هذين العلمين متّصلان في رأي القدامى بمرحلة الوحي المحمّديّ، إذ يتعذّر الحديث عنهما خارج هذا الحيّز الزمنيّ المحدود. ثمّ ثانيًا إنّ القول بالنسخ يرتكز ـ من بين ما يرتكز ـ على معرفة تاريخ نزول الآيات الداخلة في النسخ، أي تأخّر نزول الآيات الناسخة عن الآيات المنسوخة، وتتأكّد الحاجة إلى هذه المعرفة في ضوء نظام سور المصحف وآياته القائم على ترتيب التلاوة لا ترتيب النزول. ويتعذّر ثالثًا فهم الأحكام المستفادة من النسخ إلاّ بتبيّن أسباب نزول الآيات الموافقة لتلك الأحكام.

لذلك اخترنا التطرّق إلى المباحث التالية:

- مقدّمة في النسخ.

- الاستدلال بأسباب النزول لإثبات النسخ.
- الاستدلال بأسباب النزول لنقض النسخ.
- النسخ وتاريخ النزول.

I ـ مقدّمة في النسخ:

لن نهتمّ في هذه المقدّمة بحدّ النسخ لغة واصطلاحًا. فقد تصدّت له المصنّفات القديمة والدراسات الحديثة تعريفًا وبيانًا وتناولاً مستفيضًا[1]. وليكن منطلقنا الآية التي أسّس عليها جلّ القدامى القول بالنسخ، وهي: ﴿۞ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 106].

بيّن الطبري اختلاف أهل التأويل في عبارة «النسخ» الواردة في الآية[2]. وانتهى إلى ثلاثة معانٍ هي: «القبض» أوّلاً و«التبديل» ثانيًا، وإثبات الخطّ وإبدال الحكم ثالثًا. ويظهر أنّ جلّ المفسّرين وعلماء القرآن انتصروا للتأويل الثاني لأنّ «التبديل» يعني إبدال الحكم فقط أو التلاوة فقط أو إبدال الحكم والتلاوة معًا.

واختلف القدامى في تفسير قوله ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾، فحُمِلَتْ كلمة (خير) على معنى التفضيل، أي «أنفع لكم أيّها الناس في عاجل إن كانت الناسخة أخفّ، وفي آجل إن كانت أثقل»[3]. ودلّت بالمقابل على الخير من جهة النفع والأجر.

---

(1) راجع على سبيل المثال: الزركشي، **البرهان**، م.م.، ج: II، ص ص: 28 ـ 44، والسيوطي: **الإتقان**، م.م.، ج: III، ص ص: 9 ـ 77، وانظر أيضًا: نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النصّ**، م.م.، ص ص: 117 ـ 120.

(2) انظر: **تفسير الطبري**، م.م.، ج: I، ص ص: 521 ـ 522، وراجع في هذا السياق دراسة جيّدة لـ: JOHN BURTON, ***The exegesis of Q 2: 106 and the islamic theories of naskh***, in: B.S.O.A.S; vol 48, Part 3, 1985, pp. 452-469.

(3) **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: II، ص: 48.

أمّا اختلافهم في قوله «نُنْسِهَا»، فمردّه إلى تعدّد وجوه قراءتها. فهي متى قُرِئت بهذا الشكل دلّت على معنى «النسيان»[1]، وإذا قُرِئت «نَنْسَأْهَا» أفادت معنى التأخير[2]. وقُرِئَتْ أَيْضًا «نَنْسَاهَا» بمعنى «نطلق لكم تركها»[3].

وجليّ أنّ تعدّد اتّجاهات القدامى في تفسير الآية علّته اختلافهم في المراد بالنسخ في القرآن وتمسّكهم بتلك الآية في بناء مقالة النسخ مفهومًا. وممّا يعزّز هذا الاختلاف التخريج الذي انتهى إليه أبو مسلم بن بحر الأصفهاني (تـ. 322هـ). ذلك أنّ «هذه الآية لا تدلّ على حصول النسخ، بل على أنّه متى حصل النسخ وجب أن يأتيَ بما هو خير منه»[4]. والحقّ أنّ هذا التفسير لا يخلو، في رأينا، من وجاهة لأنّه لم يتّخذ من الآية المذكورة حجّة للقول بالنسخ في القرآن، معتبرًا أنّ المقصود بالآيات المنسوخة هي الشرائع التي تضمّنتها التوراة والإنجيل. ومن الواضح أنّ هذا الموقف يعكس نظرة المتكلّمين إلى النسخ. فهم يقصرونه على نسخ الشريعة الإسلاميّة للشرائع التي قبلها، ويردّون على اليهود قولهم بالبداء[5] لا بالنسخ.

ومثلما اختلف القدامى في مسألة نسخ الكتاب بالسنّة، فإنّهم خلصوا إلى موقفين متقابليْن في إجابتهم عن السؤال التالي: هل التخصيص أو الاستثناء مندرجان في النسخ أم خارجان عن حدّه؟

---

(1) انظر القاسم بن سلام، **الناسخ والمنسوخ**، تحقيق: محمّد بن صالح المديفر، طبعة ثانية، الرياض، 1997، ص ص: 6 ـ 7، وهبة الله بن سلامة، **الناسخ والمنسوخ**، طبعة ثانية، مصر 1987، ص: 10.

(2) انظر: القاسم بن سَلاَم، **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 8.

(3) انظر: النحّاس، **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 250.

(4) **تفسير الرازي**، م.م.، ج: III، ص: 229.

(5) يعني البداء عند القدامى «ظهور رأي محدث لم يظهر من قبل. وهذا شيء يلحق البشر لجهلهم بعواقب الأمور وعلم الغيوب»، مكّي بن أبي طالب، **الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه**، تحقيق: أحمد حسن فرحات، طبعة أولى، الرياض 1976، ص: 74. وانظر أيضًا فصل «بداء» بقلم جولدتسيهر (I. GOLDZIHER) وتريتون (A.S. TRITTON) **بدائرة المعارف الإسلامية** (بالفرنسيّة)، ط: 2، ج: I، ص ص: 873-875.

لقد عدّ بعض علماء القرآن الاستثناء نسخًا. فـ«كلّ جملة استثنى الله منها بـ(إلاّ) فإنّ الاستثناء ناسخ لها»[1]. ومن الذين مالوا إلى هذا الموقف أبو عبيد القاسم ابن سَلاَم (تـ. 224هـ) وابن خزيمة الفارسيّ (تـ. 311هـ)[2].

أمّا أصحاب الموقف الثاني فإنّهم اعتبروا «الاستثناء ليس بنسخ. إنّما يقع في الأمر من بعد، بخلاف وقوع النسخ في الخبر المحض»[3]. وممّن أخذ بهذا الفصل أبو جعفر النحّاس وأبو بكر بن العربي. وعندئذ كان الاستثناء عندهم ضربًا من التخصيص.

ولا شكّ أنّ اختلاف المفسّرين وعلماء القرآن في ما يدخل في النسخ وما يخرج منه من ناحية، وفي جواز نسخ القرآن لما كان سائدًا من أحكام في «الجاهليّة» أو منعها من ناحية أخرى راجع إلى أمرين: أوّلهما الاختلاف في تعيين الناسخ والمنسوخ من آيات المصحف، وثانيهما التفاوت الواضح بينهم في ضبط عدد الآيات التي لها علاقة بالنسخ[4].

ومن المفارقات أنّ تتعدّد عند القدامى وجوه الاختلاف في مسألة النسخ رغم احتكامهم إلى قواعد في الناسخ والمنسوخ، هي بمنزلة الضوابط التي ينبغي على المفسّر أو عالم القرآن الالتزام بها. وتتمثّل أساسًا في ما يلي:

- لا يكون القول بالنسخ إلاّ من جهتيْ النقل والتوقيف «لأنّه غير جائز أن

---

(1) ابن سلامة، الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص: 75.

(2) راجع كتابه: **الموجز في الناسخ والمنسوخ**، مطبوع مع كتاب النحّاس، **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 275.

(3) محمّد بن حزم، **كتاب في معرفة الناسخ والمنسوخ**، بهامش: **تنوير المقباس من تفسير ابن عبّاس**، دار الجيل، بيروت (د. ت.)، ص: 310.

(4) بلغ عدد الآيات المنسوخة لدى ابن خزيمة الفارسي 246 آية (انظر: **الموجز في الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص ص: 267 ـ 287). بينما لم يتجاوز هذا العدد عند السيوطي 21 آية (انظر: **الإتقان**، م.م.، ج: III، ص: 68). وبين الإكثار من المنسوخ والاقتصاد فيه نجد مرتبة بينهما يمثّلها محمّد بن حزم الذي جعل الآيات المنسوخة في حدود 198 آية (انظر: **كتاب في معرفة الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص ص: 319 ـ 397).

يُقْضَى على حكم من أحكام الله تعالى ذكره أنّه منسوخ إلاّ بخبر يقطع العذر: إمّا من عند الله أو من عند رسوله ﷺ، أو بورود النقل المستفيض بذلك. فأمّا ولا خبر بذلك ولا يدفع صحّته قول فغيرُ جائز أن يقضي عليه بأنّه منسوخ»[1]. وترتّب على هذا الضابط أمران مهمّان هما انقطاع النسخ بموت النبيّ وحظر نسخ الأحكام القرآنيّة من العباد حتّى لا يوجد نسخ من جهة القياس أو التأويل ممّا لا سبيل إلى قبوله في المنظومة الإسلاميّة[2].

- المعارضة التامّة بين الحكم المنسوخ والحكم الناسخ. ذلك أنّ «الحكم إذا كان منسوخًا فإنّما ينسخ بنفيه بآخر ناسخ له نافٍ له من كلّ جهاته»[3]. وتتمثّل قيمة هذا الضابط في إثبات وقوع النسخ في القرآن وإقصاء موقف مَن لا يرى جدوى في أن تكون المعارضة تامّة.
- دخول النسخ على الأمر والنهي. وهناك من يضيف «. . . وما كان في معناهما»[4]. ولكن حينما نصل إلى الأخبار، هل تُنسخ أم لا؟ فإنّ القدامى قرّروا موقفين متعارضيْن. فقد منع ممثّلو الموقف الأوّل نسخ الأخبار، وعلّلوا ذلك بأنّ الخبر يجوز فيه الصدق والكذب. ومحال عندهم الكذب على الله[5].

أمّا أصحاب الموقف الثاني، فإنّهم جعلوا الأخبار مطلقًا ممّا يدخل في النسخ[6] أو قصروها على الأخبار المتضمّنة لأحكام شرعيّة. ومهما كان

---

(1) تفسير الطبري، م.م.، ج: V، ص: 125. ويبدو أنّ المؤلّف توسّع في بيان هذا الضابط في كتاب يذكره كثيرًا في تفسيره عنوانه «كتاب اللطيف من البيان عن أصول الأحكام». انظر: المصدر نفسه، ج: II، ص: 389 وج: V، ص: 415.

(2) راجع ابن العربي، الناسخ والمنسوخ، طبعة أولى، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1997، ص: 42.

(3) النحّاس، الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص: 82. وانظر كذلك: تفسير الرازي، م.م.، ج: XVII، ص: 100.

(4) النحّاس، الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص: 6.

(5) راجع: المصدر نفسه، ص: 12.

(6) انظر: ابن خزيمة، الموجز في الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص: 265.

حجم اختلافهم في باب الأخبار، فإنّهم أجمعوا على دخول النسخ في «الأحكام والتعبّدات» دون سواها من مباحث التوحيد والوعد والوعيد.

- معرفة تاريخ النزول، إذ يتعذّر التمييز بين الناسخ والمنسوخ ما لم يُعلَم على وجه الدقّة تاريخ نزول الآية الناسخة المتأخّر عن تاريخ نزول الآية المنسوخة. وحين يُذكر «أنّ الناسخ يمنع تقدّمه على المنسوخ»[1] فالمقصود به التقدّم في زمن النزول لا في ترتيب التلاوة في المصحف. واحتيج في تقرير هذا التمييز إلى علم أسباب النزول على نحو ما سنوضّحه لاحقًا.
- تراخي الناسخ عن المنسوخ. ويقتضي هذا الضابط أن الحكم المنسوخ لا يكون على هذه الصفة إلاّ إذا عُمِل به. وبذلك لا يلتبس النسخ بالبداء.

والذي نذهب إليه أنّ هذه الضوابط معبّرة عمومًا عن موقف نظريّ من الناسخ والمنسوخ. وعلّة ذلك أنّ المفسّرين وعلماء القرآن حينما باشروا مسائل النسخ إجرائيًّا اصطدموا في أحيان كثيرة بتلك الضوابط. فلم يلتزموا بالعمل بها التزامًا مطّردًا. وهذا ما سنثبته عند تفحّصنا علاقة أسباب النزول بالنسخ.

ومثلما عيّن القدامى ضروب النسخ الثلاثة نظريًّا وعمليًّا[2]، فإنّهم علّقوا به وظائف أهمّها:

- تنزيه القرآن عن تناقض أحكامه[3].
- تخفيف الأحكام على المكلّفين، سواء بالتدرّج فيها أو بإلغائها[4].
- إقامة البرهان على نزول القرآن منجّمًا[5].

---

(1) تفسير الرازي، م.م.، ج: X، ص: 52.

(2) راجع الزركشي، البرهان، م.م.، ج: II، ص ص: 35 ـ 40، والسيوطي، الإتقان، م.م.، ج: III، ص ص: 62 ـ 64.

(3) انظر: تفسير الرازي، م.م.، ج: X، ص: 197.

(4) انظر: تفسير الطبري، م.م.، ج: III، ص: 377، ومكّي بن أبي طالب، الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه، م.م.، ص ص: 51 ـ 52.

(5) انظر: تفسير القرطبي، م.م.، ج: II، ص: 103، وج: XIII، ص: 21، والسيوطي، الإتقان، م.م.، ج: I ص: 121.

ونعتقد أنّ هناك وظائف أخرى في هذا الباب لم يصرّح بها القدامى لأنّها تعبّر ـ متى جوّدنا فيها النظر ـ عن مشاغل مجتمعاتهم أكثر ممّا تحرص على الوفاء لمقاصد الرسالة المحمّديّة. وهذا ما سنسعى إلى بيانه في هذا الفصل.

II ـ الاستدلال بأسباب النزول لإثبات النسخ:

عوّل المفسّرون وعلماء القرآن على أسباب النزول لإثبات حصول النسخ في القرآن. وبدت لهم تلك الأسباب من أقوى الحجج على صحّة دعواهم، بما أنّ أخبار أسباب النزول مرويّة عندهم من طريق النقل الثابت عن الجيل الإسلاميّ الأوّل. وبالإمكان تتبّع مظاهر النسخ في القرآن بالوقوف على الآيات الناسخة أوّلاً، ثمّ الآيات المنسوخة ثانيًا.

1 ـ الآيات الناسخة

لم نعثر في مدوّنتنا النصّيّة إلاّ على أمثلة قليلة استند فيها القدامى إلى أسباب النزول لبيان أنّ الآيات المتعلّقة بها ناسخة لآيات أخرى. من ذلك الرواية التي ساقها الواحدي في شأن سبب نزول الآية 286 من البقرة 2 إذ يقول: «لـمّا نزلت هذه الآية ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُۖ﴾ [البقرة: 284] جاء أبو بكر وعمر وعبد الرحمان بن عوف ومعاذ بن جبل وناس من الأنصار إلى النبيّ ﷺ، فجثوا على الركب، وقالوا: يا رسول الله، والله ما نزلت آية أشدّ علينا من هذه الآية، إنّ أحدنا ليُحَدِّثُ نفسه بما لا يُحِبُّ أن يثبت في قلبه وأنّ له الدنيا بما فيها، وإنّا لمأخوذون بما نحدِّث به أنفسنا، هلكنا والله. فقال النبيّ ﷺ: هكذا أنزلت. فقالوا: هلكنا وكُلِّفْنَا من العمل ما لا نطيق. قال: فلعلّكم تقولون كما قالت بنو إسرائيل لموسى: سمعنا وعصينا. قالوا: سمعنا وأطعنا. واشتدّ ذلك عليهم. فمكثوا بذلك حولاً، فأنزل الله تعالى الفرجَ والراحة بقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ الآية، فنسخت

هذه الآية ما قبلها»[1]. ذلك أنّ الآية 284، في مرحلة أولى، نزلت ابتداءً. وترتّب على هذا النزول ردُّ فعل معيّن من الجماعة المتقبّلة للوحي. واستمرّ حالها من المعاناة مدّة حتّى أنزل الله، في مرحلة ثانية، الآية الأخيرة من سورة البقرة 2 لتنسخ المعنى الوارد في الآية التي قبلها. ويُفهم من ذلك كلّه أنّ تعاقب الآيات 284 و285 و286 من سورة البقرة 2 شامل لترتيب التلاوة وترتيب النزول معًا.

والظاهر من خبر سبب النزول أنّ الآيتيْن 284 و285 نزلتا في فترة زمنيّة واحدة. ولم تنزل الآية الناسخة إلاّ بعد حول من نزولهما. ولا شكّ في أنّ التنصيص على هذا الفارق الزمنيّ بين تاريخ نزول الآية المنسوخة والآية الناسخة مهمّ جدًّا لأنّه يبيّن شرطًا من شروط القول بالنسخ، وهو التراخي بين العمل بالحكم الأوّل المنسوخ والحكم الثاني الناسخ. ولكن ما استرعى انتباه بعض علماء القرآن في المثال المذكور أنّ الآية المنسوخة وردَت مورد الخبر، وهو ما لا يجوز نسخه عند القدامى. ولذلك يقول النحّاس متحدّثًا عن هذه الآية: «فأمّا أن تكون منسوخة، فتصحّ من جهة وتبطل من جهة ثانية. فأمّا الجهة التي تبطل منها، فإنّ الأخبار لا يكون فيها ناسخ ولا منسوخ [...] فأخبر الله سبحانه وتعالى أنّه يحاسب مَن أبدى شيئًا أو أخفاه فمحال أن يخبر بضدّه، وأيضًا فإنّ الحكم إذا كان منسوخًا فإنّما ينسخ بنفيه بآخر ناسخ له نافٍ له من كلّ جهاته. فلو كان لا يكلّف الله نفسًا إلاّ وسعها ناسخًا لَنَسَخَ تكليف ما لا طاقة به، وهذا منفيّ عن الله تعالى أن يتعبّد به»[2]. وفضلاً عن ذلك يصعب الحديث في هذه الآية عن «حكم» منسوخ بالمعنى الاصطلاحيّ الفقهيّ لكلمة حكم إلاّ إذا حمّلنا الآية تأويلاً بعيدًا على نحو ما قرّره الطبري من أنّ المعنيَّ بها

---

(1) **أسباب النزول**، م.م.، ص: 98. وانظر أيضًا: السيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص ص: 81 ـ 82.

(2) **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 82.

«كتمان الشهود الشهادةَ. يقول [الله]: لا تكتموا الشهادة أيّها الشهود، ومن يكتمها يَفْجُرْ قلبُه ولن يخفى عليَّ كتمانه، ذلك لأنّني بكلّ شيء عليم، وبيدي صَرْف كلّ شيء في السماوات والأرض وملكه، أعلَمُ خَفِيَّ ذلك وجَلِيَّه»[1].

واستند أبو جعفر النحّاس إلى سبب نزول الآية 49 من سورة **المائدة 5** للقول بأنّها ناسخة لحكم التخيير الوارد في الآية 42 من السورة نفسها. ذلك أنّ الآية الناسخة، ههنا، مبيّنة للموقف الذي ينبغي على الرسول العمل به عندما يتحاكم إليه أهل الكتاب. فقد «كان رسول الله ﷺ مخيّرًا إن شاءَ حكم، وإن شاء أعرضَ عنهم، فردّهم إلى أحكامهم، فنزلت: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: 49]»[2].

ولئن جاء خبر سبب النزول عامًا جدًّا عند النحّاس، فإنّ الواحدي فصَّل القول فيه أخْذًا بما يرويه ابن عبّاس من «أنّ جماعةً من اليهود، منهم كعب بن أسد وعبد الله بن صوريا وشأس بن قيس، قال بعضهم لبعض: اذهبوا بنا إلى محمّد لعلّنا نَفْتِنُهُ عن دينه. فأتوه فقالوا: يا محمّد، قد عرفتَ أنّا أحبار اليهود وأشرافهم، وأنّا إن اتّبعناك اتّبعنا اليهود ولن يخالفونا، وإنّ بيننا وبين قوم خصومة ونحاكمهم إليك فتقضي لنا عليهم، ونحن نؤمن بك ونصدّقك. فأبى ذلك رسول الله ﷺ. فأنزل الله تعالى فيهم: ﴿وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: 49]»[3].

ويبدو أنّ التعويل على سبب النزول لم يكن كافيًا لإثبات أنّ الآية المذكورة ناسخة لآية سابقة من السورة ذاتها. ذلك أنّ الآية المنسوخة، في رأي

---

(1) **تفسير الطبري**، م.م.، ج: III، ص: 142. والملاحظ أنّنا نجد تأويلاً آخر للآية يرى أصحابه أنّها نزلت «إعلامًا من الله تبارك وتعالى عبادَه أنّه مؤاخِذهم بما كسبته أيديهم وحدّثتهم به أنفسهم ممّا لم يعلموه». **المصدر نفسه**، ج: III، ص: 83.

(2) **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 123.

(3) **أسباب النزول**، م.م.، ص: 200. وانظر أيضًا: السيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص: 170.

النحّاس، نزلت في بداية قدوم الرسول المدينة. وكان اليهود وقتئذ أكثر عددًا من المسلمين. «فكان الأدعى لهم والأصلح أن يُردُّوا إلى أحكامهم»[1]. غير أنّ تحديد تاريخ نزول الآية المنسوخة السابق على نزول الآية الناسخة لم يُبْن في نظر أبي بكر بن العربي على دليل قطعيّ. ولذلك اعتبر القول بأنّ الآية 49 من سورة **المائدة** 5 ناسخة للتخيير «دعوى عريضة، فإنّ شروط النسخ أربعة: منها معرفة التاريخ بتحصيل المتقدّم والمتأخّر. وهذا مجهول من هاتيْن الآيتيْن. فامتنع أن يُدّعَى أنّ واحدة منهما ناسخة للأخرى، وبقيَ الأمر على حاله»[2].

ويكون الرجوع إلى سبب النزول دليلاً على أنّ آية ناسخة لاجتهاد أتاه الرسول. ويندرج هذا الشكل من أشكال النسخ في الموقف القائل بنسخ القرآن للسنّة. ومن الشواهد الموضّحة لهذا النسخ الخبر المتعلّق بسبب نزول الآية العاشرة من سورة **الممتحنة** 60. فالذي ذهب إليه ابن عبّاس «أنّ مشركي مكّة صالحوا رسول الله ﷺ عام الحديبيّة على أنّ من أتاه من أهل مكّة ردَّه إليهم، ومَن أتى أهلَ مكّة من أصحابه فهو لهم. وكتبوا بذلك الكتاب وختموه. فجاءت سُبَيْعَةُ بنت الحارث الأسْلَميّة بعد الفراغ من الكتاب ـ والنبيّ ﷺ بالحديبيّة ـ فأقبل زوجها، وكان كافرًا، فقال: يا محمّد، اردد عليّ امرأتي، فإنّك قد شَرَطْتَ لنا أن تُردّ علينا مَن أتاك منّا، وهذه طينة الكتاب لم تَجِفَّ بعد. فأنزل الله تعالى هذه الآية»[3].

لقد رأى النحّاس في سبب النزول ما يقيم البرهان على أنّ الآية المذكورة نسخَت العهد الذي كان بين الرسول وقريش في شأن النساء القرشيّات اللاتي يسلمن ويهاجرن إلى المدينة. ويبدو من رواية الواحدي أنّ العمل بالحكم

---

(1) الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص: 123.

(2) تفسير القرطبي، م.م.، ج: VI، ص: 138.

(3) الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص ص: 444 ـ 445. وانظر أيضًا: السيوطي، لباب النقول، م.م.، ص: 437. وراجع رواية مسهبة لسبب نزول الآية المذكورة عند النحّاس، الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص ص: 239 ـ 242.

المنسوخ لم يتحقّق عمليًا. فالحكم الناسخ نزل عقيبه مباشرة حتّى إنّ زوج سُبَيْعَة نبّه الرسول إلى أنّ «طينة الكتاب لم تَجِفَّ بعد». ولنا أن نسأل في هذه الحالة عن جدوى النسخ ووظيفته بما أنّ الحكم المنسوخ ـ متى سلّمنا بوجوده حقيقة ـ لم يُقبل به إلاّ في المستوى النظريّ[1]. ولمّا كان نسخ القرآن للسنّة من المسائل الخلافيّة لدى القدامى، فإنّ مِن علماء القرآن مَن لم يعتبر النسخ في الآية العاشرة من سورة **الممتحنة** 60. وإلى هذا الموقف جنح مثلاً أبو عبد الله محمّد بن حزم[2].

وفي السياق نفسه تعرّض النحّاس إلى سورة **المائدة** 5. ورأى أنّ الآية 33 منها ناسخة لفعل أتاه الرسول مع قوم قَتَلُوا بعض سكّان المدينة. واستدلّ المؤلّف على القول بالنسخ بذكر سبب نزول الآية. فقد نُسِبَ إلى مالك بن أنس الخبر التالي: «إنّ نفرًا من عُكَل قدموا على النبيّ ﷺ فأسلموا فاجتووا[3] المدينة. فأمرهم النبيّ ﷺ أن يخرجوا إلى إبل الصدقة فيشربوا من أبوالها وألبانها، ففعلوا فقتلوا راعيها واستاقوها. فبعث النبيّ ﷺ في طلبهم [. . .]. فأُتِيَ بهم. فقطع أيديهم وأرجلهم ولم يحمسهم وسمِل أعينهم وتركهم حتّى ماتوا. فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا﴾ الآية»[4]. ومثّلت العودة إلى سبب النزول دليلاً حاسمًا لنقض مذهب من جعل الآية محكمة لا علاقة لها بالنسخ البتّة. ذلك أنّ أهمّ ما يترتّب

---

(1) مثّلت هذه المسألة مبحثًا من مباحث أصول الفقه عبّر عنها الرازي قائلاً: «هل يجوز نسخ الحكم قبل حضور مدّة الامتثال؟ فقال أكثر أصحابنا: إنّه يجوز. وقالت المعتزلة وكثير من فقهاء الشافعيّة والحنفيّة: إنّه لا يجوز»، **تفسير الرازي**، م.م.، ج: XXVI، ص: 155. وانظر للمؤلّف نفسه، **المحصول في علم أصول الفقه**، م.م.، ج: I، ص: 541 (فصل: في نسخ الشيء قبل مُضِيّ وقت فعله).

(2) انظر كتابه: **معرفة الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 374.

(3) اجتوى المدينةَ: كَرِهَ المقام بها.

(4) **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 118. وانظر الخبر نفسه عند الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص ص: 196 ـ 197.

على الأخذ بذاك المذهب الاحتفاظ بحُكميْن: الحكم «الفقهيّ» المستفاد من الآية والعقاب الذي أنزله الرسول بالقوم. وعندئذ اعتُبر قطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم ضربًا من القصاص[1].

ويستأنس المفسّرون وعلماء القرآن بأسباب النزول لبيان أنّ الآيات الموافقة لها ناسخة لحكم أو سلوك كانا سائديْن أوّل الإسلام أو قبله ممّا له علاقة بحياة عرب الجاهليّة أو أهل الكتاب، وخاصة الجماعة اليهوديّة. ولنا على ذلك أمثلة عديدة نكتفي بذكر بعضها. فقد علّق القدامى بالآية 222 من سورة البقرة 2 روايات مختلفة مبيّنة لسبب نزولها، منها ما نُسِب إلى أنس بن مالك من «أنّ اليهود كانت إذا حاضت منهم امرأة أخرجوها من البيت. فلم يُؤَاكِلُوهَا ولم يشاربوها ولم يجامعوها في البيوت. فسئِل رسول الله ﷺ عن ذلك. فأنزل الله عزّ وجلّ: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾ إلى أخر الآية»[2].

واستنادًا إلى هذا السبب أمكن للنحّاس أن يقول: «أُدْخِلَتْ هذه الآية في الناسخ والمنسوخ لأنّه معروف في شريعة بني إسرائيل أنّهم لا يجتمعون مع الحائض في بيت ولا يأكلون معها ولا يشربون. فنسخ الله ذلك من شريعتنا»[3]. واستنتج المفسّرون من هذه الآية جواز مباشرة المرأة الحائض والنيل منها دون النكاح في الفرج. وأكّدوا مقالتهم بأحاديث نسبوها إلى الرسول تبيح مثل هذا السلوك مع الحائض[4].

---

(1) انظر: النحّاس، الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص: 119. ويحسن التنبيه إلى أنّ القائلين بأنّ الآية محكمة اعتبروها نازلة في المحارب المؤمن. بينما كان فِعل الرسول خاصًّا بالمرتدّين من وفد عُرَيْنَة. انظر: **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: VI، ص: 98.

(2) الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 76.

(3) **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 57. ولئن قصر النحّاس هذا السلوك في معاملة المرأة الحائض على اليهود، فإنّ الواحدي جعله شاملاً لعرب الجاهليّة وللأنصار، انظر: **أسباب النزول**، م.م.، ص ص: 76 ـ 77.

(4) راجع: **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: III، ص: 58.

وكانت العودة إلى سبب نزول الآية 11 من سورة النساء 4 ضروريّة لبيان نسخ الآية لحكم من أحكام المعاملات التي كانت شائعة في العصر الجاهليّ. فممّا قاله ابن عبّاس: «كان المال للولد وكانت الوصيّة للوالديْن والأقربين. فنسخ الله من ذلك ما أحبّ، فجعل للذكر مثل حظّ الأنثيين. وجعل للأبوين لكلّ واحد منهما السدس مع الولد، وللزوج الشطر والربع، وللزوجة الربع والثمن»[1]. وساق الواحدي شواهد «تاريخيّة» مُفصِحَة عن سبب نزول الآية[2]. ولكنّ المهمّ بالنسبة إلينا أنّ هذا السبب اعتمده المفسّرون وعلماء القرآن حجّةً على أنّ الآية المقصودة ناسخة لحكم جاهليّ خاصّ بالميراث. ذلك أنّ هذا الحكم كان يراعي، أكثر ما يراعي، خصوصيّات العلاقة الاجتماعيّة ومنظومة القيم السائدة بين القبائل العربيّة، إذ لم يكن ينتفع بالميراث إلاّ مَن كان يؤدّي دورًا فاعلاً في القبيلة مدافعًا عنها بالنفس. فـ«أهل الجاهليّة كانوا لا يقسّمون من ميراث الميّت لأحد من ورثته بعده مِمَّن كان لا يلاقي العدوّ ولا يقاتل في الحروب من صغار ولده ولا للنساء منهم. وكانوا يخصّون بذلك المقاتلة دون الذرّيّة»[3]. ولكن بمجيء الإسلام، برزت على التدريج قيم جديدة اقتضتها أحوال الاجتماع والجهاد وغيرها في ظلّ دولة إسلاميّة ناشئة بالمدينة[4]. وعندئذ أرسى القرآن تصوّرًا جديدًا لأحكام الميراث استنادًا إلى الحالات الخاصّة والظرفيّة ـ لا الحالات كلّها بإطلاق ـ التي استدعت نزول تلك الأحكام[5].

---

(1) **تفسير الطبري**، م.م.، ج: III، ص: 617.

(2) انظر: **أسباب النزول**، م.م.، ص ص: 148 ـ 150. وقال الشافعي وأكثر المالكيّة بأنّ الآية المذكورة ناسخة للحكم الوارد في الآية 180 من سورة البقرة 2. انظر: **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: II، ص ص: 176-177. وانظر في السياق نفسه:
DAVID S. POWERS, ***On the Abrogation of the bequest verses, op. cit.***, pp. 246-295.

(3) **تفسير الطبري**، م.م.، ج: III، ص: 616.

(4) نظرت نائلة السلّيني الراضوي في «الفضاء التشريعيّ الذي نزلت فيه أحكام المواريث». راجع أطروحتها: **تاريخيّة التفسير القرآنيّ**، م.م.، ج: I، ص: 206 ـ 210.

(5) انظر في ذلك: عبد المجيد الشرفي، **لبنات**، م.م.، ص ص: 136 ـ 137.

وقد يأتي حكم الآية ناسخًا لسلوك كان رائجًا في المجتمع الجاهليّ وفي أوّل الإسلام. وهو سلوك يهُمّ الميدانين الكبيريْن في الفقه الإسلاميّ: العبادات والمعاملات.

ففي مجال العبادات عوّل بعض التابعين وغيرهم على سبب نزول الآية 229 من سورة البقرة 2 للقول بأنّها ناسخة لحكم من أحكام الطلاق ممّا لم ينزل فيه وحي. فقد «ثبت أنّ أهل الجاهليّة لم يكن عندهم للطلاق عدد. وكانت عندهم العِدَّةُ معلومة مقدّرةً. وكان هذا في أوّل الإسلام برهة، يطلّق الرجل امرأته ما شاء من الطلاق. فإذا كادت تحلّ من طلاقه راجعها ما شاء. فقال رجل لامرأته على عهد النبيّ ﷺ: لا آوِيكِ ولا أَدَعُكِ تَحِلِّين. قالت: وكيف؟ قال: أطلّقك فإذا دنا مضيّ عِدَّتِكِ راجعتك. فشكت المرأة ذلك إلى عائشة. فذكرت ذلك للنبيّ ﷺ. فأنزل الله تعالى هذه الآية بيانًا لعِدَدِ الطلاق الذي للمرء فيه أن يرتَجع دون تجديد مهر ووليّ، وفسخ ما كانوا عليه»[1].

وعلى الرغم من الغموض الذي اكتنف خبر سبب النزول[2]، فإنّه كان كافيًا لإثبات كون الآية ناسخة لنمط من أنماط الطلاق استمرّ العمل به إلى بعد الهجرة من ناحية ولنقض موقفيْن مخالفيْن اعتبر أوّلهما الآية منسوخة بالآية الأولى من سورة الطلاق 65، ودلّ ثانيهما على أنّ الآية محكمة من ناحية أخرى[3].

ومن الآيات الناسخة لسلوك إسلاميّ في العبادات نذكر خبر سبب نزول

---

(1) تفسير القرطبي، م.م.، ج: III، ص: 83. وانظر أيضًا: الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص ص: 81 ـ 82. والسيوطي، لباب النقول، م.م.، ص ص: 70 ـ 71.

(2) أبدت نائلة السلّيني الراضوي تحفّظًا من سبب نزول هذه الآية وأرجعته إلى سببين، ثمّ خلُصت إلى السؤال التالي: «بِمَ نفسّر الغموض الذي ميّز الخبر في سبب نزول آية الطلاق؟ هل نرجعه إلى قلّة المرجعيّات النصّيّة التي استند إليها المفسّرون في بيان ممارسات المسلمين قبيل نزول آية العدّة بالقروء؟»، تاريخيّة التفسير القرآني، م.م.، ج: I، ص: 125.

(3) انظر: النحّاس، الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص: 65. وأقام ابن العربي الدليل على أنّ الآية المذكورة محكمة. انظر كتابه: الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص: 54.

الآية الثانية من سورة «المؤمنون» 23. فقد «كان المسلمون يلتفتون في الصلاة. فينظرون. فأنزل الله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ * ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ﴾. فأقبلوا على صلاتهم، ونظروا أمامهم. وكانوا يستحبّون ألاّ يجاوز أحدهم بصره موضع سجوده»[1]. ولئن كان الالتفات في هذا الخبر صادرًا عن المسلمين عمومًا، فإنّه صدر في رواية أخرى عن الرسول بالذات[2] رغم أنّ نصّ الآية يتحدّث عن المؤمنين في صيغة الجمع.

وحينما نتفحّص الآيات الناسخة لبعض أحكام المعاملات في أوّل الإسلام نتبيّن أنّ أسباب نزولها اعتمدت طريقة من طرق الاستدلال على صلتها بمبحث النسخ. فمن القدامى مَن اعتبر الآية 280 من سورة البقرة 2 ناسخة. و«احتجّ بأنّ الإنسان في أوّل الإسلام كانَ إذا أعسر من دَيْن عليه بيع حتّى يستوفي المدين دينه. فينسخ الله ذلك بقوله جلّ ثناؤه: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾»[3]. وقد أكّد النحّاس هذا المعنى بخبر عن بعض الصحابة استولى على بعيريْن لرجل من أهل البادية. وحينما عُرِضَت المسألة على الرسول، أمرَ ببيع الصحابيّ حتّى يستوفيَ الأعرابيُّ حقّه. ودلّت هذه الآية عند ابن عبّاس على نسخها للربا. وهذا ما خلص إليه النحّاس قائلاً: «وأحسن ما قيل في الآية قول عطاء والضحّاك قالا في الربا والدين كلّه. فهذا كلّه يجمع الأقوال لأنّه يجوز أن تكون ناسخة عامّة نزلت في الربا. ثمّ صار حكم غيره كحكمه لا سيّما وقد روى يزيد بن أبي زياد عن مجاهد عن ابن عبّاس قال: نزلت في الربا. وهذا توقيف من ابن عبّاس بحقيقة الأمر ممّا لا يجوز أن يؤخذ بقياس أو رأي»[4].

---

(1) النحّاس، **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 190.

(2) انظر: الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 322.

(3) النحّاس، **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 77.

(4) **المصدر نفسه**، ص ص: 78 ـ 79. وراجع رواية أخرى للخبر أوردها الواحدي في: **أسباب النزول**، م.م.، ص: 96.

هذه إذن نماذج ممثّلة للوظيفة الاستدلاليّة التي تؤدّيها أسباب النزول للقول بأنّ آيات من القرآن ناسخة لآيات أخرى أو للسنّة أو لسلوك جاهليّ أو إسلاميّ. ويعني ذلك أنّ المفسّرين وعلماء القرآن يتعاملون مع أخبار أسباب النزول بطريقة تعكس موقفهم من قضيّة النسخ في نصّ المصحف. فإذا كانت حاجة بعضهم إلى أسباب النزول ضروريّة للقول بأنّ آية ما ناسخة، فإنّ بعضهم الآخر يهمّشون تلك الأسباب وينكرون وجودها حتّى يستقيم لهم القول بأنّ الآية منسوخة أو محكمة.

وفضلاً عن ذلك، فإنّ أخبار أسباب النزول قد استُغِلّت لتوسيع دائرة النسخ. وآية ذلك أنّ القدامى يعوّلون على سبب النزول للقول بأنّ آية ما ناسخة لاجتهاد صدر عن الرسول أو ناسخة لسلوك جاهليّ أو إسلاميّ. ولا شكّ في أنّنا إزاء مسألة خلافيّة بين المفسّرين وعلماء القرآن وعلماء أصول الفقه. فلم ينعقد الإجماع بينهم[1] إلاّ على جواز نسخ القرآن بالقرآن[2]. ومنهم من اعترض على كون القرآن ينسخ سلوكًا جاهليًّا في العبادات أو المعاملات. ودوننا قول ابن العربي: «إنّ حكم الجاهليّة لا يصحّ أن يكون منسوخًا. فإنّه ليس بشرع...»[3]، أو قوله أيضًا: «... والقرآن لا ينسخ باطل الجاهليّة»[4].

2 ـ الآيات المنسوخة:

استدلّ المفسّرون وعلماء القرآن ـ مثلما كان شأنهم مع الآيات الناسخة ـ بأسباب النزول لإثبات كون بعض الآيات منسوخة. وقد وفّرت مدوّنتنا النصّيّة

---

(1) نستثني بالطبع أبا مسلم بن بحر الأصفهاني المعتزليّ، راجع: تفسير الرازي، م.م.، ج: III، ص: 229، وج: V، ص: 103، وج: XX، ص: 116، وج: XXIX، ص: 272.

(2) انظر: مكّي بن أبي طالب، **الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه**، م.م.، ص ص: 67 ـ 68.

(3) **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 87.

(4) **المصدر نفسه**، ص: 211.

شواهد عديدة على ذلك، منها مثلاً الخبر الموضّح لسبب نزول الآية الأولى من سورة **الأنفال** 8، إذ يقول السدّي: «أصاب سعد بن أبي وقّاص يوم بدر سيفًا، فاختصم فيه وناس معه. فسألوا النبيّ ﷺ . فأخذه النبيّ ﷺ منهم. فقال الله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ الآية. فكانت الغنائم للنبيّ ﷺ خاصّة، فنسخها الله بالخُمس»[1].

ولعلّنا لا نبعد لو قلنا إنّ سبب نزول الآية حقّق ثلاثة أهداف هي:

- **أوّلاً**: القطع بأنّ الآية منسوخة بالآية 41 من السورة نفسها، ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ﴾. وبذلك تجاوز المفسّرون ما بدا لهم تعارضًا أو اختلافًا بين الحكميْن الواردين في هاتيْن الآيتيْن[2].

- **ثانيا**: بيّن سبب النزول أنّ ترتيب الآيتين المنسوخة والناسخة في التلاوة هو أيضًا ترتيب النزول في التاريخ. وينسجم هذا الاتّفاق بين ترتيب التلاوة والنزول مع الظاهرة الغالبة على مبحث النسخ عند القدامى المتمثّلة في كون جلّ الآيات المنسوخة ذُكِرَتْ في نصّ المصحف في المقام الأوّل قبل الآيات الناسخة.

- **وثالثًا**: مكّن سوق سبب النزول من صرف الآية إلى تأويل معيّن تكون بمقتضاه منسوخة. ويُرَدّ في الوقت نفسه على الرأي القائل بأنّ الآية محكمة. فهي «ليست بمنسوخة [. . .] والآية أن يعملوا بها. فينفلوا مَن شاؤوا إذا كان في ذلك صلاح للمسلمين. واحتجّوا أنّ هذه هي الأنفال

---

(1) تفسير **الطبري**، م.م.، ج: VI، ص: 175. وانظر أيضًا: الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص ص: 234 ـ 236، والسيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص ص: 202 ـ 203.

(2) على خلاف ذلك لم يقف ابن العربي على تعارض بين الآيتيْن. ويوضّح رأيه بالقول: «وقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ هو قوله: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ﴾ لأنّ المعنى: فإنّ الحكم لله وحده وللرسول يحكم فيه تبارك وتعالى وبحكمه عند الرسول ﷺ بما تبيّن له. فوقع فيه القول في أوّل السورة بمطلق الحكم لله ولرسوله، ووقع البيان في الآية الثانية بوجه الحكم للخمس وأربع الأخماس»، **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 132.

على الحقيقة لا الغنائم لأنّها زيادات يزاد الرجل بها على غنيمته أو يزيدها الإمام مَن رأى»[1]. وعلى الرغم من أنّ الآية تحتمل هذا التفسير فإنّ جل المفسّرين استبعدوه لأنّه يطعن في كون الآية منسوخة على نحو ما قرّره جمع من التابعين مثل عكرمة والضحّاك والشعبي والسدّي ومجاهد[2]. ولذلك تمسّكوا بسبب نزولها. فكرّر النحّاس القول التالي: «**وممّا يحقّ أيضًا نسخها حديث سعد بن أبي وقّاص في سبب نزولها**»[3].

وكثيرًا ما لا يهتمّ المفسّرون وعلماء القرآن بالتحقيق في مختلف روايات سبب نزول آية ما، لأنّ ما يعنيهم منه ما ينهض به من وظيفة تؤكّد كون الآية منسوخة. ولنأخذ شاهدًا على ذلك سبب نزول الآية 14 من سورة **الجاثية** 45: ﴿قُل لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ يَغْفِرُواْ لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ ٱللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًۢا بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ﴾. فهذه الآية حسب ابن عبّاس «نزلت في عمر بن الخطّاب رضي الله عنه شتمه رجل من المشركين بمكّة قبل الهجرة. فأراد أن يبطش به، فأنزل الله تعالى: قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا [. . .]. ثمّ نسخ هذا في (براءة) بقوله: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: 5]»[4]. ووجدنا صيغة أخرى لهذا الخبر مخالفة للأولى رغم أنّ الراوي هو نفسه. فقد قصد الله بالآية «عمر بن الخطّاب، وأراد بالذين لا يرجون أيّام الله: عبد الله بن أبيّ، وذلك أنّهم نزلوا في غزاة بني المُصطَلِق على بئر يقال لها: المُرَيْسِيع. فأرسل عبد الله غلامه ليستقي الماء فأبطأ عليه. فلمّا أتاه قال له: ما حبسك؟ قال: غلام عمر قعد على فم البئر، فما ترك أحدًا يستقي حتّى ملأ قِرَبَ النبيّ وقِرَبَ أبي بكر، وملأ لمولاه. فقال عبد الله: ما

---

(1) النحّاس، الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص: 143.
(2) انظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها. وراجع أيضًا القاسم بن سَلاّم، الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص ص: 217 ـ 218.
(3) الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص: 144.
(4) المصدر نفسه، ص: 219.

مثلنا ومثل هؤلاء، إلاّ كما قيل: سَمِّنْ كَلْبَكَ يَأْكُلْكَ. فبلغ قوله عمر رضي الله عنه. فاشتمل بسيفه يريد التوجّه إليه. فأنزل الله تعالى هذه الآية»[1].

ومن الواضح أنّ المفسّرين وعلماء القرآن لم يكترثوا بتعدّد صيغ خبر سبب النزول واختلافها بشكل لافت للانتباه، إذ ما يهمّهم منه توظيفه لإثبات كون الآية منسوخة دون النظر في محدّدات نزول الآية فواعل وزمانًا ومكانًا. وهذا ما يجلوه الجدول التالي:

	الصيغة الأولى للخبر	الصيغة الثانية للخبر
الفواعل	● عمر بن الخطّاب. ● رجل من «المشركين»	● عمر بن الخطّاب. ● عبد الله بن أبيّ. ● الغلامان.
الزمان	قبل الهجرة	شعبان 5هـ (غزوة المُرَيْسِيع)[2].
المكان	مكّة	المُرَيْسِيع: «موضع ماء من ناحية قُديد إلى الساحل»[3]

ويمكن القول إنّه كلّما أمكن لعلماء القرآن الاستدلال على أنّ الآية المذكورة منسوخة دون حاجة إلى بيان سبب نزولها استغنوا عنه على نحو ما جنح إليه ابن العربيّ في قوله: «أمر الله المؤمنين بأن يغفروا للكفّار ما ينالهم من الأذى. فإنّه مجازيهم بأعمالهم. وهذا منسوخ بآيات القتال...»[4]. وممّا يعزّز هذا الموقف في التعامل مع أخبار أسباب النزول في صلتها بالناسخ

(1) الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 393. وانظر كذلك: تفسير القرطبي، م.م.، ج: XVI، ص: 107.

(2) انظر: طبقات ابن سعد، م.م.، ج: I، ص: 389. وحسب ابن إسحاق وقعت غزوة المُرَيْسِيع في شعبان سنة ستّ هجريًا. انظر: تاريخ الطبري، م.م.، ج: II، ص ص: 593 ـ 594.

(3) ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار إحياء التراث العربيّ 1979، ج: V، ص: 118.

(4) الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص: 199.

والمنسوخ أنّ الطبرسي لم يتعرّض البتّة إلى علاقة هذه الآية بالنسخ. ولذلك لم نعثر في تفسيره لها على أثر لسبب نزولها[1].

والحاصل أنّ خبر سبب النزول يحضر أو يغيب عن مصنّفات التفسير من جهة، وكتب علوم القرآن من جهة أخرى بحسب الحاجة إليه وما يمكن أن يعبّر عنه من دلالات وما يحقّقه من وظائف. ولا يفوتنا التنبيه إلى أنّ ما يسّر للمفسّرين وعلماء القرآن اعتبار هذه الآية منسوخة ما وَقَرَ في أذهانهم من أنّ عددًا قليلاً جدًّا من الآيات يمكن أن ينسخ كمًّا مهمًّا من الآيات. وهذا ما ينطبق على المثال الذي نحن بصدده. فالآية الناسخة، ههنا ـ المعروفة عندهم بـ«آية السيف» (التوبة 9/ 5) ـ نسخَت في نظر ابن خزيمة الفارسيّ 113 موضعًا في نصّ المصحف[2].

والذي نقدّر صوابه أنّ مثل هذا الموقف يُفْرِغ مفهوم النسخ من دلالته، ويجعل القاعدة في القرآن النسخ لا الإحكام. وغنيّ عن البيان أنّ علماء القرآن يقومون بعمليّة بسيطة تتمثّل في جمع الآيات الدالّة على معاني العفو والصفح وطلب المغفرة لأهل الكتاب أو لـ«أهل الشرك» ثمّ يدرجونها في خانة الآيات المنسوخة بآية قاطعة لتلك المعاني الإيجابيّة، ونعني آية السيف.

وبالإمكان ذكر مثال آخر يبيّن أثر علم أسباب النزول في الناسخ والمنسوخ يخصّ الآية 43 من سورة النساء 4، إذ اعتُبِرَت هذه الآية منسوخة، مع اختلاف في ضبط الناسخ لها. واحتِيجَ لتبرير ذلك إلى سوق سبب النزول، وهو على ما يروي عليّ بن أبي طالب: «دعانا رجل من الأنصار قبل تحريم الخمر. فحضرت الصلاة. فتقدّم عبد الرحمان بن عوف. فصلّى بنا المغرب.

---

(1) انظر: تفسير الطبرسي، م.م.، ج: IX، ص: 93.

(2) راجع كتابه: الموجز في الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص ص: 267 ـ 273. والملاحظ أنّ الموضع، ههنا، لا يراد به الآية، لأنّه يمكن أن نعثر في الآية الواحدة على أكثر من موضع منسوخ، من قبيل وجود موضعيْن منسوخيْن بآية السيف في سورة هود 11/ 121، انظر: المصدر نفسه، ص: 269.

فقرأ: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [الكافرون: 1]. فَلُبِّسَ عليه، فنزلت: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾»[1].

ويبدو أنّ المفسّرين وعلماء القرآن قد دفعوا بذكرهم سبب نزول الآية تأويلاً أخر لها يقضي بأنّها غير منسوخة. ويقوم هذا التأويل الذي انفرد به الضحّاك بن مزاحم على إظهار كلام قدّره في الآية وهو: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ [من النوم] حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾[2]. وعندئذ لا يكون السكر بسبب شرب الخمر بالضرورة، بل بسبب النوم[3]. وبذلك يتّضح لنا الدور المهمّ الذي تؤدّيه أسباب النزول في إثبات النسخ. غير أنّ هذا الدور يتجاوز مستوى الإبرام ليشمل أيضًا مستوى النقض.

III ـ الاستدلال بأسباب النزول لنقض النسخ:

لقد استرشد القدامى بأخبار أسباب النزول لإثبات إحكام عدد من آيات المصحف. وقطعوا صلتها بالنسخ قطعًا. ومن ثمّ تسنّى لهم الردّ على مخالفيهم في هذا المبحث. وأوصلنا النظر في مادّة أسباب النزول إلى رصد ثلاثة مستويات في نقض النسخ هي:

- الاعتراض على القول بأنّ الآية ناسخة.
- الاعتراض على القول بأنّ الآية منسوخة.
- الاعتراض على القول بأنّ الآية ناسخة أو منسوخة.

---

(1) النحّاس، الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص: 103. وانظر أيضًا: الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 157، والسيوطي، لباب النقول، م.م.، ص: 123.

(2) انظر: النحّاس، الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص: 103.

(3) اقترن السكْر في القرآن بالبَصَر (الحجر 15/15 و73) وبالموت (ق 50/19). ولم يقع الجمع ـ ولو في مناسبة واحدة ـ بين السكْر والخمر.

1 ـ الاعتراض على القول بأنّ الآية ناسخة:

ذكر عكرمة البربري سبب نزول الآية 93 من سورة **النساء** 4[1] حتّى يقطع السبيل على القائلين بأنّ هذه الآية ناسخة للحكم الوارد في الآية 68 من سورة **الفرقان** 25. وتكمن أهمّية خبر سبب النزول في إبراز معنًى لا تُفْصِح عنه الآية، وهو ما نشدّد عليه في القول التالي: «إنّ الآية نزلت في رجل قتل رجلاً متعمّدًا **ثمّ ارتدّ**»[2].

ولئن كان هذا الخبر نازعًا إلى التعميم والإيجاز، فإنّ الواحدي فصّل القول فيه على النحو التالي: «إنّ مقيس بن صُبابة وجد أخاه هشام بن صبابة قتيلاً في بني النجّار، **وكان مسلمًا**. فأتى رسول الله ﷺ. فذكر له ذلك. فأرسل رسول الله عليه السلام معه رسولاً من بني فِهْر فقال له: ائتِ بني النجّار، فأقرِئْهُم السلام وقل لهم: إنّ رسول الله ﷺ يأمركم إن علمتم قاتل هشام بن صُبابة أن تدفعوه إلى أخيه فيقتصّ منه، وإن لم تعلموا له قاتلاً أن تدفعوا إليه ديته. فأبلغهم الفِهْرِيُّ ذلك عن النبيّ ﷺ. فقالوا: سمعًا وطاعةً لله ورسوله، والله ما نعلم له قاتلاً، ولكن نؤدّي إليه ديّته. فأعطوه مائة من الإبل. ثمّ انصرفَا راجعيْن نحو المدينة، وبينهما وبين المدينة قريب. فأتى الشيطانُ مقيسًا فوسوس إليه فقال: أيّ شيء صنعتَ؟ تقبل دية أخيك فيكونَ عليه سبّة؟ اقتل الذي معك فيكون نفس مكان نفس وفضلُ الدية! ففعل مقيس ذلك. فرمَى الفِهْرِيَّ بصخرة فشدخ رأسه، ثمّ ركب بعيرًا منها وساق بقيّتها راجعًا إلى مكّة **كافرًا** [. . .] فنزلت هذه الآية [. . .] ثمّ أهدر النبيّ عليه السلام دمه يوم فتح مكّة. فأدركه الناس بالسوق فقتلوه»[3].

(1) ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾.

(2) النحّاس، الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص: 108.

(3) الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 174. وانظر أيضًا الخبر نفسه برواية ابن إسحاق في: سيرة ابن هشام، م.م.، ج: IV، ص: 58.

وجليّ أنّ هذا الخبر يشير بصفة خاصّة إلى أنّ القاتل الذي نزلت فيه الآية كان مسلمًا ثمّ ارتدّ إلى الكفر بعد أخذ دية أخيه القتيل. وحتّى يكتسب الخبر شرعيّة تاريخيّة قُدِّمَ الرسول بصفته متتبّعًا للأحداث من بدايتها إلى نهايتها. وهذه الإضافة التي تسلّلت إلى الخبر لم تكن موجودة في الرواية التي ساقها النحّاس. والمهمّ في نظر المفسّرين وعلماء القرآن أنّ نعت القاتل المتعمّد بالكفر يقيم البرهان على عدم نسخ آية سورة **النساء** 4 لآية سورة **الفرقان** 25، إذ لا تعارض بينهما في الحكم الفقهيّ.

وفي مثل هذه الحالة لا نجد حرصًا على ضبط تاريخ نزول الآيتين رغم انتساب كلّ واحدة منهما إلى سورة مخالفة للأخرى في مكان النزول[1]. بل إنّ النحّاس وفَّقَ بين الإمكانات النظريّة الثلاثة المتعلّقة بتاريخ نزول الآيتين قائلاً: «وليس يخلو أن تكون الآية التي في النساء نزلت بعد التي في الفرقان [. . .] وإن كانت التي في الفرقان نزلت بعد التي في النساء، فهي مثبتة لها. وإن كانتا أنزلتا معًا، فإحداهما محمولة على الأخرى. وهذا باب من النظر إذا تدبّرته علمتَ أنّه لا مدفعَ له. . .»[2].

لقد مكّن هذا المنهج التوفيقيّ علماء القرآن من توظيف بعض أخبار أسباب النزول توظيفًا لا يراعي الحقيقة التاريخيّة بقدر ما يبرّر مواقفهم من الناسخ والمنسوخ في القرآن. ولعلّنا لا نجانب الصواب حينما نعتبر سبب نزول الآية المذكورة أعلاه قد نُسِجَ على الهيئة التي أوردنا[3] لإبطال الرأي القائل بأنّ

---

(1) أدرَجَ القدامى سورة **الفرقان** 25 في الوحي المكّيّ (ترتيبها في النزول 39). وعدّوا سورة **النساء** 4 من الوحي المدنيّ (ترتيبها في النزول 91). راجع ابن النديم، **الفهرست**، (طبعة تونس/ الجزائر)، م.م.، ص ص: 125 ـ 127. ويذكر زيد بن ثابت (تـ 45هـ) أنّ الفارق الزمنيّ بين نزول آيتي «**الفرقان** 25» و«النساء 4» يقدّر بستّة أشهر أو ثمانية. انظر: **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: V، ص: 214.

(2) **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 107.

(3) جاء الخبر الذي ساقه السيوطي عارياً من كلّ إشارة إلى ارتداد القاتل إلى الكفر. انظر: **لباب النقول**، م.م.، ص: 139. وواضح أنّ المؤلّف لا تهمّه هذه الإشارة بما أنّه لا يخوض في الناسخ والمنسوخ.

الآية ناسخة. وفي ذلك يقول القرطبي: «إنّ الجمع بين آية «الفرقان» وهذه الآية ممكن، فلا نسخ ولا تعارضَ، وذلك أن يُحمَل مطلق آية «النساء» على مقيّد آية «الفرقان». فيكون معناه: فجزاؤه كذا إلاّ من تابَ، لا سيّما وقد اتّحد الموجِب وهو القتل، والموجَب، وهو التواعد بالعقاب»[1].

ومتى تفحّصنا المسألة بانَ أنّ نقض النسخ، ههنا، ربّما كان لتبرير ممارسة تاريخيّة حصلت على عهد النبيّ تمثّلت في إهداره دم مقيس بن صبابة[2] من جهة ولتعليل بعض مقالات الإسلاميّين في أنّ من قتل مؤمنًا متعمّدًا له توبة (رأي عبد الله بن عمر) أو أنّ الله يتولّى أمره، وهو في تقديرنا ضرب من ضروب الإرجاء من جهة أخرى[3].

والحاصل ممّا سبق أنّ الصيغة التي جاءت عليها الآية: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا...﴾ **قد تدلّ على ما يمكن أن يحصل في الواقع التاريخيّ لا على ما تحقّق فعلاً قبل نزول الآية على نحو ما يؤكّده خبر سبب النزول**. بل إنّ هذه الآية على اتّصال وثيق بالآية السابقة المبيّنة للحدّ المطبّق على مَن أتى جناية على وجه الخطأ (تحرير رقبة ودية ـ تحرير رقبة فقط ـ صيام شهريْن...[4]). ونعتقد أنّ تعدّد وجوه «الكفّارة»، ههنا، أمارة على أن ليس للآية سبب نزول تاريخيّ مباشر، على خلاف ما رسّخته كتب التفسير ومصنّفات أسباب النزول[5].

---

(1) **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: V، ص: 214.

(2) يبدو أنّ ردّ فعل مقيس بن صبابة في قتله الفهريّ كان منتظرًا في الفضاء الأنتروبولوجيّ الذي نزل فيه القرآن إبّان القرن السابع للميلاد. وما يلاحظ أيضًا أنّ آية «النساء 4» لا تشير البتّة إلى حدّ دُنْيَوِيّ يستحقّه من يقتل مؤمنًا متعمّدًا.

(3) راجع: النحّاس، **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص ص: 107 ـ 108.

(4) راجع: **النساء** 4/ 92.

(5) انظر مثلاً: **تفسير الطبري**، م.م.، ج: IV، ص ص: 205 ـ 206، و**تفسير القرطبي**، م.م.، ج: V، ص: 202، والواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص ص: 173 ـ 174، والسيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص: 138.

ونعثر على شكل آخر من أشكال التعامل مع أسباب النزول في علاقتها بالنسخ يخصّ تعدّد أسباب نزول الآية الواحدة. ففي مثل هذه الحالة ينتصر المفسّر أو عالم القرآن للسبب الذي يردّ مقالة القائل بأنّ الآية ناسخة. وقد يُحمَل على التوفيق بين مختلف الأسباب بعد تأويلها على نحو مخصوص. وحتّى نوضّح ذلك كلّه نسوق الأخبار المتعلّقة بسبب نزول الآية 128 من سورة **آل عمران** 3:

- **السبب الأوّل:** قال أنس بن مالك: «إنّ رسول الله ﷺ كُسِرَت رباعيّتُه يوم أُحُد وشُجَّ في رأسه، وجعلَ يسيل الدم عنه ويقول: كيف يفلح قوم شجّوا نبيّهم وكسروا رباعيّته، وهو يدعوهم إلى ربّهم؟ فأنزل الله عزّ وجلّ: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَٰلِمُونَ﴾»[1].
- **السبب الثاني:** قال عبد الله بن عمر: «إنّ رسول الله ﷺ لعن في صلاة الفجر بعد الركوع في الركعة الآخرة. فقال: اللهمّ العَن فلانًا وفلانًا، ناسًا من المنافقين. فأنزل الله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ...﴾»[2].
- **السبب الثالث:** قال عبد الله بن عمر: «جاء رجل من قريش إلى النبيّ ﷺ. فقال: إنّك تنهى عن الشيء قد سنّته العرب. ثمّ تَحَوَّلَ وحَوَّلَ قفَاه إلى النبيّ ﷺ وكشفَ إسْتَه في وجه رسول الله ﷺ. فلعنه ودعا عليه. فأنزل الله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ...﴾»[3].
- **والسبب الرابع:** عن مقاتل بن سليمان أنّ الآية «نزلت في أهل بئر معونة، وهم سبعون رجلاً من قرّاء أصحاب رسول الله وأميرهم المنذر بن عمرو بعثهم رسول الله ﷺ إلى بئر معونة في صفر سنة أربع من الهجرة على رأس أربعة أشهر من أُحُد ليُعلّموا الناس القرآن والعلم. فقتلهم جميعًا

(1) الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 125.
(2) ابن العربي، **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 79.
(3) النحّاس، **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 87.

عامر بن الطفيل. وكان فيهم عامر بن فهيرة مولى أبي بكر. فوجد رسول الله ﷺ من ذلك وجْدًا شديدًا وقنت عليهم شهرًا. فنزل: ﴿لَيۡسَ لَكَ مِنَ ٱلۡأَمۡرِ شَيۡءٌ﴾»[1].

إنّ القائلين بأنّ الآية ناسخة للقنوت في الركوع قد تمسّكوا بالسبب الثاني فقط لإثبات مذهبهم في النسخ[2]. وجنح ابن العربي إلى الموقف نفسه ولكن بعد تقديم صيغة أخرى لمضمون السبب الأوّل على نحو يكون معه النسخ مقتصرًا على دعاء الرسول الذي يلي دعاء القنوت وبعد الفراغ من الركوع والاستواء قائمًا[3]. وبذلك كان التعديل الذي طرأ على صيغة الخبر كافيًا عند ابن العربي للسكوت عن أسباب النزول الأخرى[4].

وبالمقابل، استدلّ النحّاس بالسبب الأوّل خاصّة للاعتراض على القول بأنّ الآية ناسخة للقنوت. وقد مهّد لرواية أنس بن مالك قائلاً: «. . . على أنّه قد رُوِيَ ممّا صحّ عنه سنده في نزول الآية غير هذا. من ذلك ما حدّثناه عليّ بن الحسين [. . .] عن أنس بن مالك قال: . . .»[5]. ولم يقتصر النحّاس على هذه الحجّة، وإنّما عزّزها بوجوه أخرى في الاستدلال أهمّها:

- أنّ دعاء الرسول على «المنافقين» ليس قرآنًا، وهو بذلك خارج عن دعاء القنوت. ولمّا كان لا يدخل في الصلاة إلاّ القرآن في رأي الكوفيّين القائلين بالنسخ، فإنّ المُؤلّف قلب عليهم الحجّة وبيّن فساده.
- إمكان الجمع بين السببيْن الأوّل والثاني بشرط التسليم بالتغييرات الطارئة

(1) تفسير الطبرسي، م.م.، ج: II، ص: 297.
(2) انظر: النحّاس، الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص: 85، وابن العربي، الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص: 79.
(3) راجع: الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص: 79.
(4) انظر في هذا السياق تغييرات أخرى لها مقصد إيديولوجيّ تسلّلت إلى رواية من روايات سبب النزول الثاني في: تفسير الطبري، م.م.، ج: III، ص: 433.
(5) الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص: 86.

على ثانيهما. وبذلك لا يوجد تناقض بين الخبريْن[1]. والظاهر أنّ الطبري نفسه يميل إلى هذا الموقف لأنّه اكتفى بإثباتهما دون ترجيح بينهما أو احتراز من أحدهما أو كليهما معًا[2].

ويبدو أنّ سبب النزول الثالث لم يثر إشكالاً عند القائلين بأنّ الآية محكمة. ولذلك فهو يُذكر في بعض المصادر[3] ويهمل في أخرى مثل تفسيري الطبري والطبرسي وأسباب النزول للواحدي. وكذا الشأن مع سبب النزول الرابع إذ لا تأثير له في القول بأنّ الآية ناسخة أو محكمة وإن كان يثير إشكالاً آخر[4].

والذي نستنتجه أنّ الاعتراض على القول بأنّ بعض آيات القرآن ناسخة استدعى من المفسّرين وعلماء القرآن التعامل مع أسباب نزولها تعاملاً مخصوصًا أساسُه الاستدلال بها لإثبات الإحكام وردّ دعوى القائلين بالنسخ. وتأكّد هذا التعامل بوقوفهم على بعض روايات النزول دون غيرها في حال تعدّد أسباب نزول الآية نفسها. بل إنّهم لم يجدوا حرجًا في إدخال تغييرات مهمّة على متن الخبر حتّى يكون لهم حجّة على موقفهم من الناسخ والمنسوخ.

2 ـ الاعتراض على القول بأنّ الآية منسوخة:

لفت انتباهنا، في هذا المستوى من البحث، كثرة اعتراضات المفسّرين وعلماء القرآن على القائلين بالنسخ والمتساهلين في اعتبار آيات عديدة منسوخة دون قيام أدلّة مُثبتة لدعواهم. وبالإمكان إرجاع اضطراب القدامى في هذا الباب إلى سببيْن على الأقلّ هما على وجه الإجمال:

---

(1) انظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) راجع: **تفسير الطبري**، م.م.، ج: III، ص ص: 431 ـ 433.

(3) انظر مثلاً: السيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص: 99.

(4) انتبه السيوطي إلى الفجوة الزمنيّة بين سبب النزول الأوّل (غزوة أُحُد: 2هـ) وسبب النزول الرابع (سريّة بئر معونة: 4هـ). وقد تلافى المؤلّف هذه الثغرة بالقول بتأخّر نزول الآية عن سببها الأوّل، ثمّ نزولها إثر قتل عامر بن الطفيل لأصحاب الرسول في السنة الرابعة للهجرة. راجع: **لباب النقول**، م.م.، ص ص: 98 ـ 99.

- اختلافهم في حدّ الناسخ والمنسوخ، وهو ما انعكس على مقالاتهم في النسخ. فالاستثناء مثلاً معدود عند بعضهم نمطًا من أنماط النسخ. وعند بعضهم الآخر خارجًا عنه مُبَايِناً له.
- تعدّد مذاهبهم في تأويل آيات المصحف على نحو يكون له تأثير في اعتبار بعض الآيات منسوخة أو محكمة. ولذلك فإنّهم ينتصرون للتأويل المقوّي لموقفهم من النسخ عمومًا.

وقد اخترنا الوقوف على نماذج ممثِّلة لطريقة المفسّرين وعلماء القرآن في الاستدلال بأخبار أسباب النزول لنقض موقف مَن يعتبر بعض آيات المصحف منسوخة. من ذلك أنّ النحّاس ساق خمسة أقوال[1] في شأن آية مبيّنة لحكم من أحكام الوصيّة في الميراث: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ إِنۡ أَنتُمۡ ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَأَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةُ ٱلۡمَوۡتِۚ تَحۡبِسُونَهُمَا مِنۢ بَعۡدِ ٱلصَّلَوٰةِ فَيُقۡسِمَانِ بِٱللَّهِ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ لَا نَشۡتَرِي بِهِۦ ثَمَنٗا وَلَوۡ كَانَ ذَا قُرۡبَىٰ وَلَا نَكۡتُمُ شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ إِنَّآ إِذٗا لَّمِنَ ٱلۡأٓثِمِينَ﴾ [المائدة: 106].

ما يعنينا من تلك الأقوال الخمسة اثنان: قول من اعتبر هذه الآية منسوخة وقول مَن استدلّ على أنّها محكمة. فبالنسبة إلى القول الأوّل[2] أكّد أصحابه صواب رأيهم بحجج منها أنّ الآية دالّة على عدم تجويز شهادة الكفّار في الأحوال كلّها. وعندئذ لا يمكن قبول شهادة الكافر على المسلم. وفضلاً عن ذلك قدّم القائلون بنسخ الآية حجّة نقليّة قطعيّة تتمثّل في قوله: ﴿واشهدوا ذوي عدل منكم﴾ [الطلاق: 2] وقوله أيضًا: ﴿. . . مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ [البقرة: 282][3]. واستنادًا إلى هذين النصّين: «لا يكون أهل الشرك عدولاً أبدًا ولا ممّن

(1) انظر: الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص ص: 125 ـ 128.

(2) انظر: ابن سَلاّم، الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص: 162، والنحّاس، الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص: 126.

(3) اعتبر بعض القدامى هذه الآية ناسخة للآية 106 من سورة المائدة 5. راجع: تفسير القرطبي، م.م.، ج: VI، ص: 226.

ترضى شهادته»[1]. ومن أبرز المنتصرين لهذا الموقف مالك بن أنس وأبو حنيفة والشافعي.

وبالمقابل نقض بعض المفسّرين وعلماء القرآن مذهبَ القائلين بكون الآية منسوخة. وعوّلوا في هذا النقض، من بين ما عوّلوا عليه[2]، على ذكر سبب النزول، وهو على ما يروي ابن عبّاس: «كان تميم الداري وعديّ بن بداء يختلفان إلى مكّة للتجارة، فخرج معهم رجل من بني سهم. فتوفّي بأرض ليس فيها مسلم. فأوصى إليهما. فدفعا تركته إلى أهله وحبسَا خامًا من فضّة مخوصًا بالذهب فقده أولياء السهميّ من تركته. فأتوا رسول الله ﷺ فاستحلفهما رسول الله ﷺ ما كتمنا ولا اطلعنا. ثمّ عرف الخام بمكّة. فقالوا: اشتريناه من تميم وعديّ. فقام رجلان من أولياء السهميّ فحلفا بالله أنّ هذا الخام للسهميّ [. . .] فأخذ الخام، وفيهم نزلت هذه الآية»[3].

مأتى أهمّية هذا الخبر أنّه يعزّز موقف مَنْ تأوّل معنى «الشهادة» في الآية على أنّه «اليمين»[4]. ثمّ إنّ الحاجة إلى شهادة شاهدين من غير أهل الإيمان تكون من باب الاضطرار إليها، خاصّة في حالة السفر والضرب في الأرض لتجارة أو غيرها[5]. ولذلك نصّ خبر سبب النزول على أنّ الرجل السهميّ «توفّي بأرض ليس فيها مسلم». وعندئذ وجّه المفسّرون وعلماء القرآن معنى

---

(1) القاسم بن سَلاَم، الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص: 162.

(2) اعتُرِضَ على مُثبِتِي النسخ في الآية المذكورة بدليليْن هما أنّ القول بنسخها لم يأت «عن أحدٍ ممّن شهد التنزيل». ثمّ إنّ كلمة «آخر» الواردة في نصّ الآية معبّرة عن (آخر) من جنس الأوّل. وعندئذ أظهروا المعنى الضمنيّ في الآية بالشكل التالي: ﴿ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ «[من عشيرتكم من المسلمين]. . .»، راجع: النحّاس، الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص: 127.

(3) المصدر نفسه، ص ص: 127 ـ 128.

(4) أفادت كلمة (شَهِدَ) في القرآن عدّة معانٍ منها «حَضَرَ» (البقرة 2/ 282) و«قَضَى» (آل عمران 3/ 18) و«أَقَرَّ» (النساء 4/ 166) و«حَكَمَ» (يوسف 12/ 26) و«وَصَّى» (المائدة 5/ 106). راجع: تفسير القرطبي، م.م.، ج: VI، ص: 224.

(5) انظر: تفسير الطبري، م.م.، ج: V، ص ص: 104 ـ 105.

الآية إلى أن يكون الشاهدان على وصيّة الموصي مسلمين في الأصل لا من أهل الكتاب أو «أهل الكفر». وهذا ما يفسّر تشنيع ابن العربي بالأحناف في قولهم بـ«جواز شهادة الكفّار على وصايا المسلمين»[1].

وحتّى يرسّخ القدامى هذا المعنى المستفاد من الآية احتاجوا إلى إضافة جزئيّات مهمّة إلى الخبر المرويّ في سبب النزول من قبيل التشديد على أنّ حادثة الوصيّة حَصلت لمّا «كان تميم الداري وأخوه نصرانيّين وهما من لخم. . .»[2]. ثمّ انقطعت الأحداث لتتواصل بعد إسلام تميم الداريّ في السنة التاسعة للهجرة[3]. وفي ذلك كلّه دليل تاريخيّ على أنّ وصيّة الموصي قبل وفاته لا تكون لغير المسلمين إلاّ في الحالات القصوى. وحتّى يفرض القدامى هذا الفهم للآية، فإنّهم، في ما نرجّح، نسجوا قصّة شبيهة بخبر سبب النزول، مع استبدال الشاهديْن النصرانيّيْن على الوصيّة برجليْن مسلميْن من ناحية وجعل الأحداث واقعة في خلافة عثمان بن عفّان من ناحية أخرى[4]. وفضلاً عن ذلك، فإنّ المعترضين على كون هذه الآية منسوخة، ذكّروا بأنّ سورة المائدة 5 آخر ما نزل من القرآن. فهي لا تضمّ ولو آية واحدة منسوخة[5]. ويقتضي

---

(1) الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص: 122.

(2) القاسم بن سَلاّم، الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص: 155. وقارن بالواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 215.

(3) استنتجتْ نائلة السلّيني الراضوي من التاريخ المتأخّر لنزول هذه الآية «أنّ التفصيل في أحكام الوصيّة قد تمّ في أواخر العهد النبويّ. وإذا استقام هذا التعليل فلا يمكن بأيّ حال الإقرار بأنّ الوصيّة كانت عملاً أمر به التنزيل في بداية الوحي ثمّ رُفِعَ بالمواريث»، تاريخيّة التفسير القرآني، م.م.، ج: I، ص: 216.

(4) انظر: القاسم بن سَلاّم، الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص ص: 156 ـ 157. وربّما لهذا السبب «جزم الذهبي بأنّ تميمًا النازل فيه غير تميم الداري، وعزاه لمقاتل بن حيّان»، السيوطي، لباب النقول، م.م.، ص: 184.

(5) انظر: تفسير الرازي، م.م.، ج: XII، ص: 116، وج: XIII، ص: 166، وج: XX، ص: 131. ولكن من المفسّرين مَن لم يَنْفِ بإطلاق وجود بعض الآيات المنسوخة في «المائدة 5». انظر مثلاً: تفسير الطبرسي، م.م.، ج: III، ص: 336، وتفسير القرطبي، م.م.، ج: VI، ص: 23.

الإقرار بذلك أنّ «ما ادّعوه من النسخ لا يصحّ، فإنّ إثبات النسخ لا بدّ فيه من إثبات الناسخ على وجه لا يتنافى الجمعُ بينهما مع تراخي الناسخ»(1).

وعندما ننظر في الآية 256 من سورة البقرة 2 نقف على مظهر آخر من مظاهر تعامل المفسّرين وعلماء القرآن مع سبب النزول لإبطال كون الآية منسوخة. يقول نصّ التنزيل: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾.

تتمثّل حجّة مُثبِتي النسخ في الآية في «أنّ النبيّ ﷺ قد أكرهَ العرب على دين الإسلام وقاتلهم، ولم يرضَ منهم إلاّ الإسلام [. . .] فنسختها: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ﴾ [التوبة: 73](2). وانفرد بهذا القول ـ في أغلب الروايات ـ زيد بن أسلم (تـ. 136هـ). والظاهر أنّ القدامى احترزوا من هذا الرأي لأنّ التسليم به يطعن في ما حصل تاريخيًّا من أخذ الجزية من أهل الكتاب. وبذلك اعتُبِرَت الآية نازلة فيهم. ونقّب المفسّرون عمّا يقوم دليلاً على نقض مقالة القائل بالنسخ.

فهذا ابن العربي يرى بين الآيتين الناسخة والمنسوخة «من التعارض في وجه ما يوجب أن يكون نسخًا لو تحقّقنا تاريخيْهما. وإذا جُهِل التاريخ بطلت دعوى النسخ بكلّ حال. فلا معنى لتتبّع ذلك فيها»(3). ولا شكّ في أنّ المؤلّف يدرك جيّدًا صعوبة الوقوف على ترتيب لآيات المصحف حسب نزولها التاريخيّ. فذاك ممّا لا سبيل إليه بعد افتقادنا القرآن خطابًا شفويّاً.

وبناءً على ما تقدّم استند المفسّرون وعلماء القرآن في استدلالهم على

(1) تفسير القرطبي، م.م.، ج: VI، ص: 226.

(2) النحّاس، الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص: 76. وانظر أيضًا: تفسير الطبري، م.م.، ج: III، ص: 18. وفي بعض الروايات اعتبر ابن مسعود وابن زيد الآية منسوخة بآية السيف (التوبة 5/9). راجع: تفسير الطبرسي، م.م.، ج: II، ص: 126.

(3) الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص: 61.

كون الآية محكمة إلى سبب نزولها. فممّا نُسِب إلى ابن عبّاس قوله: «كانت المرأة تجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوّده. فلمّا أُجْلِيَتْ بنو النضير كان فيهم من أبناء الأنصار. قالت الأنصار لا نَدَعُ أبناءَنَا. فأنزل الله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ﴾[1]. ولعلّ أهمّ وظيفة حقّقها خبر سبب النزول أنّه سدّ الفجوة التي كانت قائمة بين منطوق الآية والقول بأنّها نزلت في أهل الكتاب ممّن تؤخذ منهم الجزية. وعلى هذا النحو أمكن توجيه معنى الآية إلى ما ينفي الإكراه في دين الإسلام. والمؤكّد، في تقديرنا، أنّ الطبري تفطّن إلى أهمّية الصلة بين خبر سبب النزول والمعنى الذي حصّله القدامى من الآية. ولذلك قطع الطريقَ أمام مَن يطعَن في ارتباط السبب بالمعنى المراد قائلاً: «فإن قال قائل: فما أنتَ قائل فيما رويَ عن ابن عبّاس وعمّن رَوَى عنه من أنّها نزلت في قوم من الأنصار أرادوا أن يكرهوا أولادهم على الإسلام؟

قلنا: ذلك غير مدفوعة صحّته. ولكنّ الآية قد تنزل في خاصّ من الأمر، ثمّ يكون حكمها عامًّا في كلّ ما جانس المعنى الذي أنزلت فيه. فالذين أنزلت فيهم هذه الآية [. . .] إنّما كانوا قومًا دانوا بدين أهل التوراة قبل ثبوت عقد الإسلام لهم. فنهى الله تعالى ذكره عن إكراههم على الإسلام. وأنزل بالنهي عن ذلك آية **يعمّ حكمها كلّ مَن كان في مثل معناهم**، ممّن كان على دين من الأديان التي يجوز أخذ الجزية من أهلها وإقرارهم عليها»[2].

والذي ينبغي استخلاصه أنّ سبب نزول الآية وفّر للقدامى حلاً مناسبًا في نظرهم لإقامة البرهان على إحكامها، ومن ثمّ تأويلها في الاتّجاه الذي ارتضوه، وهو اتّجاه غلّبوا فيه المقتضيات التاريخيّة الخاصّة بأهل الذمّة على ما سواها من شروط قراءة الآية في السياق الأنتروبولوجيّ لنزولها. وهكذا فإنّ موقفهم من

---

(1) النحّاس، **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 76. وانظر الخبر نفسه عند: الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص ص: 85 ـ 86، والسيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص: 77.

(2) **تفسير الطبري**، م.م.، ج: III، ص: 19. وانظر أيضًا: القاسم بن سَلاّم، **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 282.

خبر سبب النزول في علاقته بالنسخ متأثّر إلى حدّ بعيد بما حصل تاريخيًّا من تنظيم معيّن لأحكام الجزية من ناحية[1]، ومن وجود علاقات اجتماعيّة راسخة بين المسلمين والذمّيّين من ناحية أخرى[2].

واتّضح لنا أثر أسباب النزول في الناسخ والمنسوخ في مثال آخر يخصّ الآية التالية: ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: 8]. فقد وردت في شأنها أقوال أربعة منها اعتبارها منسوخة بآية السيف (**التوبة** 9/ 5) على حدّ قول قتادة[3]. غير أنّ النحّاس اعترض على هذا القول وغيره. فـ«القول الرابع أنّها عامّة محكمة قول حسن بيّن. وفيه أربع حجج منها أنّ ظاهر الآية يدلّ على العموم، ومنها أنّ الأقوال الثلاثة مطعون فيها لأنّ قول قتادة أنّها منسوخة قد رُدَّ عليه، لأنّ مثل هذا ليس محظورًا»[4].

ومن أقوى الحجج التي عُوِّل عليها في إبطال كون الآية منسوخة ذِكْرُ سبب نزولها. وفي ذلك يقول الزبير بن العوّام (تـ. 36هـ): «قَدِمَت قُتَيْلَةُ بنت عبد العُزَّى على ابنتها أسماءَ بنت أبي بكر بهدايا: ضِبَاب وسمن وأَقِط. فلم تقبل هداياها ولم تُدْخِلْهَا منزلها. فسألت لها عائشة النبيّ ﷺ عن ذلك. فقال: ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ﴾ الآية. فأدخلتها منزلها وقَبِلَتْ منها هداياها»[5].

---

(1) انظر مثلاً: ابن قيّم الجوزيّة (تـ 751هـ)، **أحكام أهل الذمّة**، تحقيق صبحي الصالح، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين، بيروت، 1983، ج: I، ص ص: 22 ـ 47.

(2) راجع في هذا الموضوع: عبد المجيد الشرفي، **الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى**، م.م.، ص ص: 171 ـ 188 (فصل: النصارى في دار الإسلام).

(3) انظر: النحّاس، **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 237، وابن العربي، **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 214.

(4) **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 237.

(5) الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 444. وانظر: السيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص ص: 436 ـ 437. =

يتبيّن الناظر في هذا الخبر أنّ الوحي نهى المسلمين عن إظهار عداوتهم لذويهم من «أهل الشرك»، بل إنّ في الآية حضًّا على برّهم ومعاملتهم بالعدل والإحسان إليهم. ولذلك بحث النحّاس عمّا يؤكّد الحقيقة التاريخيّة لسبب النزول، وهو ما عبّر عنه بالقول: «إنّ تفسير الآية إذا جاءَ عن صحابيّ لم يَسَعْ أحدًا مخالفتُه ولا سيّما إذا كان مع قوله **تَوْقيف سبب نزول الآية**»[1]. وجليّ أنّ جعل رواية الصحابيّ لسبب النزول توقيفًا يؤدّي إلى التسليم بالحقيقة التاريخيّة لذاك السبب ويحول دون التحقيق فيه تحقيقًا نقديًّا.

3 ـ الاعتراض على القول بأنّ الآية ناسخة أو منسوخة:

تتعاظم أهمّية أسباب النزول في علاقتها بالنسخ حينما توظّف لنقض مقالتيْن في الآية نفسها تعتبرانها ناسخة أو منسوخة. ولنا على ما نقول شاهد واحد[2]. فقد ردّ النحّاس قوليْن في شأن الآية: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا۟ مِنۢ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ ءَابَآئِكُمْ. . .﴾ [النور: 61].

- **القول الأوّل:** يثبت أنّ الجزء الثاني من هذه الآية ﴿. . . وَلَا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا۟ مِنۢ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ ءَابَآئِكُمْ. . .﴾ منسوخ بوضع الأغلاق على أبواب البيوت، بعد أن كان يُسْمَحُ للرجل بدخول بيت غيره والأكل منه. واستُدِلَّ على القول بالنسخ في الآية بحديث: «لا يحتلبنّ أحدكم ماشية

= الضباب: جمع ضَبّة: جلد الضَبِّ يُدْبَغُ ليوضَع فيه السمْنُ، والأَقِطُ: لبن مُحَمَّض يُجَمَّد حتّى يستَحْجِرَ ويُطْبَخَ أو يُطْبَخ به.

(1) الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص: 238.

(2) اقتصرنا على هذا المثال لأنّ فيه توظيفًا معيّنًا لسبب النزول. وتوجد بالطبع أمثلة أخرى يتبنّى فيها القدامى القول بإحكام الآيات والردّ على القائلين بأنّها منسوخة وناسخة في ذات الوقت، ولكن دون وجود أسباب نزول خاصّة بها. وهذا ما بدا لنا مثلاً في تعاملهم مع الآية الرابعة من سورة محمّد 47. انظر: النحّاس، الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص ص: 221 ـ 222، وتفسير القرطبي، م.م.، ج: XVI، ص ص: 150 ـ 152.

أخيه إلاّ بإذنه. أَيُحِبُّ أحدُكم أن تُؤتَى مشربتُه، فتكسَّرُ خزانتُه فَيُنْقَلُ طعامُه؟ فإنّما تَحْرُزُ[1] لهم ضروع مواشيهم أطعمتَهم. فلا يحتلبنّ أحدكم ماشية أحد إلاّ بإذنه»[2].

- **والقول الثاني**: أنّ الآية ناسخة لقوله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [النساء: 29][3]، وأحوجَ هذا الموقف إلى اعتبار الآية المنسوخة ناهية عن أكل الطعام باطلاً بما «أنّ الطعام من أفضل الأموال»[4]. وقد كان القاسم بن سَلاَم منتصرًا لهذا الموقف محتجًّا له[5].

لكنّ الموقف الذي فرضه المفسّرون وعلماء القرآن هو إثبات الإحكام في الآية. وبذلك اعترضوا على القوليْن السابقيْن. فـ«هذه الآية مشكلة ليس للنسخ فيها طريق»[6]. وكان الرجوع إلى سبب نزول الآية حجّة دامغة على صواب رأيهم. وفي ذلك يقول سعيد بن المسيّب: «الآية نزلت في أناس كانوا إذا خرجوا مع رسول الله ﷺ وضعوا مفاتيح بيوتهم عند أهل العلل ممّن يتخلّف عن رسول الله ﷺ عند الأعمى والأعرج والمريض وعند أقاربهم. فكانوا يأذنون لهم أن يأكلوا ممّا في بيوتهم إذا احتاجوا إلى ذلك. وكانوا يتّقون أن يأكلوا منها ويقولون: نخشى أن لا تكون أنفسهم بذلك طيّبة. فأنزل الله تعالى في ذلك هذه الآية. فأحلّه لهم»[7].

---

(1) تَحْرُزُ: تصون.

(2) النحّاس، **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 197. وانظر أيضًا: **صحيح البخاري**، م.م.، ج: II، ص ص: 186-187.

(3) ورد هذا الجزء من الآية أيضًا في (البقرة 2/ 188).

(4) **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: XII، ص: 205.

(5) راجع كتابه: **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص ص: 246 ـ 247.

(6) ابن العربي، **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 180.

(7) النحّاس، **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص ص: 198 ـ 199. وانظر روايات عديدة للخبر نفسه عند: الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص ص: 339 ـ 340. وراجع أيضًا: السيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص: 321.

ولإثبات الصحّة التاريخيّة لسبب النزول وموافقته للتأويل الذي استفاده المفسّرون من الآية، حرص النحّاس على سَوْق روايتيْن في السبب نفسه نُسِبَتَا إلى ابن مسعود وعائشة. وهذا ما يحقّق عنده ضربًا من «الإشباع النفسيّ» للتسليم بكون الآية محكمة لا ناسخة ولا منسوخة. وبذلك خلص إلى أنّ «هذا القول من أجلّ ما رويَ في الآية لما فيه عن الصحابة والتابعين من التوقيف أنّ الآية نزلت في شيء بعينه»[1].

والحاصل من كلّ ما تقدّم أنّ المفسّرين وعلماء القرآن طوّعوا مادّة أسباب النزول لتدلّ على مختلف مواقفهم من النسخ. فقولهم بأنّ آية ما ناسخة أو منسوخة أو محكمة أحوجهم إلى توظيف سبب نزولها نقضًا للنسخ أو إبرامًا له. ولذلك لم يبدوا أيّ احتراز ممّا تناهى إليهم من أخبار أسباب النزول. ولم يخطر ببالهم احتمال أن تكون بعض تلك الأخبار موضوعة أو مبالغاً في محتواها. فقد كانوا محصّنين من ذلك كلّه باعتبارها مرويّة عن الصحابة والتابعين ممّن لا يُطْعَن في علمهم بأسباب النزول. وممّا يؤكّد، في تقديرنا، وجاهة هذا الاستنتاج أنّه لم يحدث البتّة تهميش سبب نزول معروف في مبحث النسخ، حتّى وأن لم يسعفهم بالتاريخ الدقيق الضابط لأوقات نزول الآيات الناسخة أو المنسوخة.

لقد كانت حجّة إثبات النسخ أو إبطاله، في ما عرضنا له من نماذج، من طريق أسباب النزول علمًا من علوم القرآن. وحرص المفسّرون وعلماء القرآن على وجوب رواية تلك الأسباب من جهة النقل عمّن شاهد التنزيل وعاصر الوحي المحمّديّ. وعلى هذا الأساس شرّعوا القول «بالتوقيف» في أسباب النزول[2]. ولا مراء في أنّ هذا المبدأ كرّس ـ في ظاهر الأخبار والروايات ـ سلطة جيليْ الصحابة والتابعين في معرفتهم بالظروف التاريخيّة لنزول آي القرآن. وانعكس ذلك جميعه على منهج تعامل القدامى مع مسألة النسخ، إذ

---

(1) النحّاس، الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص: 199.

(2) من بين الذين اعتمدوا هذا المبدأ في علاقة أسباب النزول بالنسخ نذكر أبا جعفر النحّاس. وتبعه في ذلك القرطبي في تفسيره.

شهد عهد التابعين مثلاً نقاشًا واسعًا في قضايا النسخ، وتعدّدت آراؤهم فيها اتّفاقًا واختلافًا، خاصّة أنّ المسائل الفقهيّة لم تستقرّ وقتئذ استقرارًا نهائيًّا. ولكن مع تطوّر الفقه الإسلاميّ وتشكّل أهمّ اتّجاهاته ومدارسه، بدءًا من منتصف القرن الثاني الهجريّ، ضَبَطَ القدامى على التدريج الأحكام القرآنيّة نافذة المفعول في ميدان الفقه وعطّلوا غيرها بحجّة كونها منسوخة. واستندوا في التمييز بين النافذ من الأحكام والمعطّل منها إلى أسباب النزول متى استطاعوا إلى ذلك سبيلاً. إذ أنّ الحكم الفقهيّ عمومًا، سواء أتُوُصِّلَ إليه من طريق النسخ أم الإحكام، محتاج إلى سند تاريخيّ يُخْبِرُ عنه سبب النزول أو تدُلُّ عليه الشواهد التاريخيّة الحاصلة منذ عصر النبوّة. ولعلّ هذا ما يفسّر لنا أنّه كلّما تأخّرنا في الزمان قلّ التفكّر في النسخ والخوض في شُعَبه ومسائله، وإنْ تواصل التأليف فيه على طريقة المتقدّمين[1].

وتبيّن لنا في الشواهد السابقة أنّ القول بالنسخ وبخلافه متأثّر في المقام الأوّل بأمرين مهمّين هما أوّلاً طبيعة التأويل الذي فرضه المفسّرون وعلماء القرآن للآيات المتعلّقة بالنسخ. فالآية الواحدة تكون ناسخة في تأويل أوّل، وتكون منسوخة في تأويل ثان، وتُعتَبَر محكمة في تأويل ثالث، ممّا يقيم الدليل على أهمّية العلاقة بين النسخ والتفسير. وهذا المبحث في رأينا جدير بالتدبّر والدرس.

أمّا الأمر الثاني، فيتمثّل في أنّ الموقف من النسخ متأثّرٌ ضرورة بضغوط الواقع التاريخيّ الحاصل منذ مرحلة التنزيل وصولاً إلى اللحظة الراهنة التي يتناول فيها المفسّر مسألة النسخ. فهو ينتقي ممّا حصل في التاريخ الإسلاميّ من اجتهادات وما تحقّق من أحداث سياسيّة واجتماعيّة ما يدعم موقفه من النسخ

(1) لم يجد العلماء المسلمون ـ عندما استقرّت مسائل الناسخ والمنسوخ ـ مبرّرًا لإثارتها أو إعادة النظر فيها تفهمًّا وتقويمًا. ولعلّه لهذا السبب لم يخصّص الطاهر ابن عاشور مثلاً مقدّمة لمبحث النسخ ضمن مقدّمات تفسيره العشر.

من ناحية وما يقوّض أطروحات مخالفيه في المبحث نفسه من ناحية أخرى. ولذلك كثيرًا ما كانت أسباب النزول تُسعِفه بدليل نقليّ لا سبيل إلى الاعتراض عليه خاصّة حينما يكون سبب النزول متضمّنًا لأثر مرويّ عن الرسول ومنقول عن الصحابة.

والذي يبدو لنا أنّ العلاقة بين أسباب النزول والنسخ هي، عند الفحص، علاقة بين **ثابت ومتحوّل**. وآية ذلك أنّ سبب النزول خبر عن قول أو فعل تحقّق في ما مضى من زمن الوحي، وتعلّق بفرد أو جماعة في سياق ثقافيّ اجتماعيّ معيّن. فأسباب النزول إذن في أصولها المرجعيّة ـ متى سلّمنا بأنّ لها أصولاً ـ ثابتة في الواقع التاريخيّ.

وبالمقابل فإنّ مقالة النسخ كاشفة عن طبيعة المشاغل التي يحاور المفسّر أو عالم القرآن بواسطتها نصّ المصحف تفسيرًا وبيانًا. فقد استمدّ القدامى منه جهازًا من الأحكام المندرجة في أقسام العبادات والمعاملات. ووقفوا على أكثر من حكم في المسألة الواحدة. فتبيّنوا من ذلك ظاهرة خطيرة هي العلاقة الجدليّة التي كانت قائمة في مرحلة التنزيل بين «الوحي» و«التاريخ». وسرعان ما أدركوا أنّ الوحي كان مستجيبًا لحاجات المجموعة المؤمنة المتقبّلة له، وموجّهًا لقيمها ولسلوكها وعلاقتها بغيرها من الجماعات. ولذلك كانت العلاقة بين «الوحي» و«التاريخ» متحوّلة باستمرار ومنفتحة على شتّى إمكانات التحاور والجدل بين الطرفيْن في حيّز زمنيّ محدود بالضرورة لم يتعدّ في أقصى الحالات 25 سنة.

غير أنّ القدامى لم يتحمّلوا مسؤوليّتهم كاملة في الاستفادة من ذلك الانفتاح الذي كان قائمًا بين «المفارق» و«المحايث» رغم وعيهم به وإدراكهم لمقاصده ودلالاته. ولعلّنا نعثر في بعض الأخبار على ما يؤكّد دعوانا. فهذه عائشة تقول متحدّثة عن النساء المسلمات من الإماء: «لو عاش رسول الله ﷺ

إلى وقتنا هذا لمنعهنّ من الخروج إلى المساجد كما مُنعت نساء بني إسرائيل»[1]. فالمبدأ الأساسيّ الذي ينبغي أن تقوم عليه فلسفة النسخ متضمّن في هذا القول، ويتمثّل في التعامل مع الأحكام القرآنيّة من باب مدى ملاءمتها لخصوصيّات المجتمعات التالية لمجتمع الدعوة من جهة ومدى تعبيرها عن مشاغل هذه المجتمعات وانتظاراتها من جهة أخرى. غير أنّ العكس هو الذي حصل حين قَيَّدَ المفسّرون والأصوليّون وعلماء القرآن النسخ ـ على المستوى النظريّ ـ بضوابط صارمة وقواعد جامدة رغم ما بدا في أعمالهم من فروق في صوغها انعكس على تعدادهم للآيات الناسخة والمنسوخة والمحكمة.

ولئن نعتنا العلاقة بين أسباب النزول والنسخ بالثابت والمتحوّل، فإنّ القدامى بدل أن ينعتقوا من سلطان «الثابت» وأن يهرعوا إلى «المتحوّل» تحقيقًا لمقاصد الشريعة وإنجازًا لرهانات الرسالة المحمّديّة الضمنيّة والصريحة، فإنّهم احتموا بالثابت يقرؤون به المتحوّل. فحكّموا أسباب النزول في النسخ، واطمأنّوا إلى صحّتها التاريخيّة وسلّموا بموافقتها للتنزيل بإطلاق. ونعتقد أنّ هذا المنهج ينمّ عن توظيف براغماتيّ لأسباب النزول في علم الناسخ والمنسوخ.

غير أنّ هذا التوظيف يخفي تبريرًا للأحكام التي يعمل بها الفقهاء في واقع الاجتماع النابض والحيّ، وقد أوهموا بأنّها أحكام قرآنيّة مطابقة للتنزيل. ولذلك نرى المنصف بن عبد الجليل مثلاً يدعو «إلى النظر في أحوال المجتمعات الإسلاميّة وموضوع الأسئلة التي طرحتها في كلّ عهد مرّت به، حتّى كانت الأحكام بالناسخ والمنسوخ مثلاً جزءًا من الإجابة الممكنة إلى جانب إجابات أخرى من مداخل غير النسخ. بهذه المقاربة تتّضح أهمّية أنتروبولوجيا النسخ»[2].

(1) تفسير القرطبي، م.م.، ج: XIV، ص: 157.

(2) المنهج الأنتروبولوجيّ في قراءة مصادر الفكر الإسلاميّ، م.م.، ص: 77 (هامش 27).

ينبغي إذن إرساء تصوّر مغاير للعلاقة بين أسباب النزول والنسخ يحرص، أكثر ما يحرص، على التثبّت من الحقيقة التاريخيّة للأخبار في ضوء نصّ المصحف والسياقات المعرفيّة والتاريخيّة التي نزل فيها. ثمّ لا بدّ من فهم النصّ في مقاصده الإيجابيّة وتحريره ممّا كبّله به القدامى من قيود منعوا بها نسخ الأحكام القرآنيّة بعد انتهاء الوحي المحمّديّ معتبرين إيّاها مُلْزِمَةً للمسلمين على مرّ العصور دون مراعاة لتغيّر أوضاعهم الاجتماعيّة والثقافيّة تغيّرًا جزئيًّا أو جذريًّا. وعلاوة على ذلك فإنّ الدارس مدعوّ إلى الوقوف على مدى جدوى العلاقة التي أقامها المفسّرون وعلماء القرآن بين أسباب النزول والنسخ، وخاصّة حدود معرفتهم بتاريخ نزول بعض آيات القرآن الداخلة في باب النسخ. إذ العمل بهذا الشرط، كما ترى، عزيز التحقّق لأنّه يستدعي نظرًا في تاريخ المصحف وتفحّصًا للتسلسل التاريخيّ للسور والآيات.

IV ـ النسخ وتاريخ النزول:

تُعَدُّ معرفة تاريخ نزول الآيات مقياسًا أساسيًّا عند علماء القرآن للتمييز بين الآيات الناسخة والمنسوخة، خاصّة أنّ ترتيبها في التلاوة مباين لترتيبها في النزول. ولمّا كانت أخبار أسباب النزول تحيل على مرجع تاريخيّ زمانًا ومكانًا وفواعل، فإنّها ساعدت الناظرين في مسألة النسخ على مدّهم بتاريخ نزول آيات المصحف. غير أنّ العمل بهذا الشرط لم يكن مطّردًا في دراسة النسخ لأنّ الروايات الدالّة على ذلك التاريخ نزرة وضنينة بما يقطع بصحّتها، وهي في الأصل مستمدّة من السيرة النبويّة[1]. ثمّ إنّه ليس لكلّ الآيات المتعلّقة بالنسخ أسباب نزول معروفة قد تسعف المفسّر أو عالم القرآن بتاريخ التنزيل.

ويبدو أنّ هذه العقبة لم تمنع جلّ القدامى من تصنيف عدد من الآيات إلى ناسخ ومنسوخ ومحكم بقطع النظر عن المسالك الموصلة إليه. ويكاد ينفرد

(1) انظر مثلاً: طبقات ابن سعد، م.م.، ج: I، ص ص: 348 ـ 482.

أبو بكر بن العربي بالموقف الذي يُمْنَعُ فيه القول بالنسخ ما لم يُضْبَط فيه تاريخ نزول الآيات ضبطًا دقيقًا. لذا نراه في مناسبات عديدة لا يرفض مبدأ النسخ بين آيتيْن مثلاً ولكنّه يحترز من إثباته للجهل بأيّ النصّين نزل قبل الآخر. فهو يرى بين الآيتيْن 256 من **البقرة** 2 و73 من **التوبة** 9 «من التعارض في وجه ما يوجب أن يكون نسخًا لو تحقّقنا تاريخيهما. وإذا جهل التاريخ بطلتْ دعوى النسخ بكلّ حال. فلا معنى لتتبّع ذلك فيها»[1]. وقد يستغل ابن العربي عدم معرفته بتاريخ نزول الآيتين للجمع بين حكميهما ما أمكن له الجمع[2].

إنّ النظر في مثل هذه الإشكاليّات يقتضي منّا معالجة المسائل التالية في صلتها بعلم أسباب النزول:

- الانتقال من «القرآن» إلى «المصحف»: مراحله ودلالاته ونتائجه.
- نظام السور بين ترتيب التلاوة وتاريخ النزول.
- ترتيب الآيات داخل السور.

1 ـ من «القرآن» إلى «المصحف»:

تناولت مصنّفات علوم القرآن بتوسّع مسألة جمع القرآن وتدوينه[3]. وأوردت في شأنها أخبارًا عديدة لم تسلم من التناقض والاختلاف. وقد رسم الموقف السنّيّ المراحل التي قطعها جمع القرآن بدءًا من كتابته على الأكتاف على عهد الرسول، ثمّ جمعه أوّل مرّة حوالي سنة 12 هجريًّا، وجمعه ثانية على عهد عثمان، فتشكّل المصحف الإمام حوالي سنة 32 هجريًّا.

ويبدو أنّ هذه الرواية السنّيّة الرسميّة التي أسّست لتاريخ المصحف لم

---

(1) **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 61.

(2) انظر: **المصدر نفسه**، ص: 46.

(3) راجع مثلاً: السجستاني، **كتاب المصاحف**، ص ص: 3 ـ 26، والزركشي، **البرهان**، م.م.، ج: I، ص ص: 233 ـ 243، والسيوطي، **الإتقان**، م.م.، ج: I، ص ص: 164 ـ 183.

تصمد أمام النقدين الفيلولوجيّ والتاريخيّ اللذين قام بهما المستشرقون وغيرهم من الباحثين المعاصرين[1]. فالمعلومات الخاصّة بتكوّن المصحف لا يمكن التأكّد من صحّتها التاريخيّة، خاصّة بعد انعدام كلّ أثر ماديّ متعلّق بمصاحف الصحابة وبالمصحف العثمانيّ تحديدًا[2].

ويظهر أنّ البدء في تدوين أجزاء من الوحي كان بالمدينة وبدافع شخصيّ من بعض الصحابة رغبة منهم في الاحتفاظ بشيء ممّا تضمّنه القرآن من أحكام مهمّة أو أدعية. ومن المرجّح أنّ جمع أبي بكر للقرآن معبّر، في الأصل، عن مبادرة فرديّة[3]، إذ من غير المعقول، في رأي بعض المستشرقين، ألاّ يكون لقائد الأمّة الإسلاميّة مصحف خاصّ به والحال أنّ بحوزة عديد الصحابة مصاحفهم الشخصيّة[4].

وما استقرّ في الوجدان الإسلاميّ أنّ ما جمع من القرآن هو الوحي برُمّته لم يضع منه شيء، ولم يطرأ عليه أيّ تغيير بالزيادة أو النقصان. وهذا التصوّر تناقضه أخبار عديدة تناقلتها المصادر السنّيّة نفسها[5]. فما قيل في سورة

---

(1) انظر على سبيل المثال:

JOHN BURTON, ***The collection of the Qur'an***, Cambridge University Press, 1977, pp. 160-189.

(2) إنّ أقدم قطعة مخطوطة من القرآن مكتوبة على الرقّ موجودة اليوم بمكتبة باريس الوطنيّة (تحت عدد 1654). ويعود تاريخ القطعة إلى القرن الثاني الهجريّ. انظر: محمّد حسين الصغيّر، **المستشرقون والدراسات القرآنية**، طبعة أولى، بيروت، 1983، ص: 65.
وحسب سولانج أوري (SOLANGE ORY) لا شيء يؤكّد أنّ المصحف المحفوظ اليوم بمتحف توب كابي سراي (TOP KAPI SARAY) بأسطنبول هو فعلاً مصحف عثمان أو عليّ مثلما يعتقد الكثير من المسلمين. راجع:

Du Coran récité au Coran calligraphié, in: ARABICA, Tome 47, Leiden, 2000, p.369.

(3) انظر: A. JEFFERY, ***Materials for the history of the text of the Qur'an, op, cit.***, pp. 6-7.

(4) راجع: R. BLACHERE, ***Introduction au Coran, op. cit.***, p.34.

(5) السيوطي، **الإتقان**، م.م.، ج: I، ص: 166، وج: III، ص: 72. وفي هذا السياق ترى الشيعة أنّ أئمّتهم فقط لهم علم بالنازل من القرآن كلّه. وحسبنا القول المنسوب إلى جعفر الباقر (تـ 114هـ): «ما ادعى أحد من الناس أنّه جمع القرآن كلّه كما أُنزل إلاّ كذّاب. وما =

الأحزاب 33 معروف ومشهور بين الدارسين. وإذا ما صحّت هذه الأخبار، فإنّ ذلك يُحوج إلى إعادة النظر في حقيقة الوحي وتاريخ المصحف والأسس التي قام عليها مفهوم النسخ في القرآن.

والذي نميل إليه أيضًا أنّ الجمعيْن الأوّل والثاني للقرآن ـ بقطع النظر عن حقيقة الدوافع إليهما ـ لم يتمّا في ضوء معايير في الجمع دقيقة. بل كان القائمون بهذا العمل يتلمّسون، في شيء غير قليل من التردّد وربّما من الارتجال، أقوم المسالك الموفيَة بالغاية المرجوّة من جمع القرآن وتدوينه. وفضلاً عن ذلك كلّه، فإنّ إيجاد المصحف الرسميّ وإحراق ما خالفه من المصاحف لم يحصل حوله إجماع[1]. أضف إلى ذلك ما قيل في شأن اختلاف مصاحف الصحابة في ما تضمّنته من مادّة الوحي[2].

إنّ ما أثرناه من إشكاليّات مرتبطة بتاريخ المصحف ينبغي أن تكون حاضرة في أذهاننا حتّى نلمّ بالخلفيّة التاريخيّة وبالإطار المعرفيّ اللذيْن تمّ في

= جمعه وحفظه كما نزّله الله تعالى إلاّ عليّ بن أبي طالب (ع) والأئمّة من بعده». الكليني (تـ 329هـ)، **الأصول من الكافي**، تحقيق: محمّد الأخوندي، طبعة أولى، طهران، 1954، ج: I، ص: 228.

(1) إنّ الحملة الشديدة التي شنّها ابن مسعود على عثمان وزيد بن ثابت (تـ 45هـ) معروفة. انظر: **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: I، ص: 39. ومقدّمة **كتاب المباني**، م.م.، ص: 20 وص: 95. ويروى أنّ أهل الكوفة سمّوا عثمان بـ«حرّاق المصاحف» تحقيرًا له. **المصدر نفسه**، ص: 45.

(2) نقصد بالخصوص مصحفيْ أبيّ بن كعب (تـ 21هـ) وابن مسعود. راجع: ابن النديم، **الفهرست**، (طبعة تونس/الجزائر)، م.م.، ص ص: 128 ـ 136.

والدارس اليوم لا تُقنعه تبريرات القدامى لما في هذيْن المصحفيْن من زيادة في السور أو نقصان منها مقارنة بالمصحف الإمام. انظر: مقدّمة **كتاب المباني**، م.م.، ص: 13 وص: 35 وص: 75. ويمكن العودة إلى فصل:

FREDERIK LEEHMUIS, ***Codices of the Qur'an***, in: ***Encyclopaedia of the Qur'an***, vol I, pp. 347-351.

والغالب على هذه الفصل عرض المادّة أكثر من التفكّر في مسألة مصاحف القرآن وتدبّر قضاياها تدبّرًا نقديًّا يتخطّى ما قام به A. JEFFERY في هذا الباب منذ الثلث الأوّل من القرن العشرين.

ضوئهما الانتقال النهائيّ من «القرآن» خطابًا شفويًا[1] إلى «المصحف» نصًا ثابتًا (Ne varietur text) [2]. وقد ترتّبت على هذا الانتقال قطيعة بينهما مزدوجة: زمانيّة وشكليّة[3]. وعندئذ لم يعد لنا منفذ على الوحي في صورته الأولى التي كان عليها أوّل ما نزل. فافتقدنا اللحظة العفويّة المنبثقة عن الرسالة زمن نزولها. ولعلّ هذه الصورة الأولى للوحي كانت منسجمة إلى حدّ بعيد مع الدلالة الأصليّة للقرآن[4]، بما أنّ هذا اللفظ «لا يصحّ أن يطلق إلاّ على الرسالة الشفويّة التي بلّغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرته»[5].

وهكذا اندثرت مع جمع القرآن وتدوينه الخاصّة الشفويّة للتنزيل وانتهى الأمر بتشكّل «المدوّنة الرسميّة المغلقة» (Official Closed Corpus) [6]. وأفرز ذلك كلّه نتائج مهمّة منها:

- ضياع حالات الخطاب المتلبّسة بنزول الوحي وتبليغه من الرسول إلى الجماعات المتقبّلة له. وقد عجز علم أسباب النزول عن الإلمام بتلك

(1) يقول محمّد الطالبي:

«Quelle que soit l'importance de l'écrit, Le Coran ne trouve la plénitude de son impact psychologique, comme au premier jour, que dans l'oralité». ***Quelle clé pour lire le Coran? op. cit.***, p.23.

(2) انظر مثلاً: JOHN WANSBROUGH, ***Qur'anic Studies, op. cit.***, p. 45.

(3) راجع في هذا السياق:

FREDERIC IMBERT, ***Le Coran dans les graffitti des deux premiers siècles de l'hegire***, in: ARABICA, Tome 47, Leiden, 2000, p.381.

(4) يرى بعض الدارسين أنّ كلمة (قرآن) متأتّية من السريانيّة Qaryana وتعني عند النصارى السريان «القراءة الطقوسيّة للكتابة المقدّسة». راجع:

ALFRED-LOUIS DE PREMARE, ***Les Textes musulmans dans leur environnement***, in: ARABICA, Tome 47, Leiden, 2000, p.400.

(5) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م.م.، ص: 49. ونبّه المؤلّف إلى «أنّ الترادف التامّ بين القرآن والمصحف والذِكر والكتاب ليس بديهيًّا على النحو الشائع لدى القدماء وأتباعهم السلفيّين. وينبغي أن يكون موضوع بحث عميق وتحليل مستفيض واستقصاء قد يؤدّي إلى نتائج مخالفة للحلول التي ارتضوها»، لبنات، م.م.، ص: 120.

(6) M. ARKOUN, ***The notion of revelation, op. cit.***, p. 75.

الحالات والإحاطة بها. فتسعة أعشار آيات المصحف ليست لها أسباب نزول معروفة. بل إنّ الكثير ممّا وصلنا من أخبار أسباب النزول لا تتوفّر فيها الضمانات العلميّة والتاريخيّة التي تجعلها جديرة بثقة الباحث اليوم[1].

- إنّ الشكل النهائيّ الذي استقرّ عليه نصّ المصحف قضى على التسلسل التاريخيّ للوحي. وبذلك انعدمت إمكانات التعرّف إلى مضامين الوحي في تعاقبها الزمنيّ من ناحية والوقوف على مسار تطوّر الدعوة الإسلاميّة في التاريخ من ناحية أخرى[2]. وعلاوة على ذلك، فإنّ تلاشي هذا التسلسل التاريخيّ أَعْيَى المفسّرين وعلماء القرآن في إعادة بناء نظام الأحكام القرآنيّة حسب تاريخ نزولها. وكم كانت حاجتهم إلى ذلك مُلِحَّة حتّى تكون مواقفهم من الناسخ والمنسوخ يقينيّة يستدلّون عليها من النصّ الدينيّ ذاته لا من علوم ومعارف خارجة عنه وإن كانت دائرة في فلكه.

ولنا أن نسأل عمّا وفّرته أخبار أسباب النزول وإنتاج المفسّرين عمومًا من معلومات عن تاريخ النزول حتّى يصبح الكلام في النسخ مستقيمًا؟

إنّ الإجابة عن هذا السؤال تستدعي، في ما نقدّر، نظرًا في نظام سور المصحف وتفحّصًا لمنطق ترتيب الآيات.

---

(1) يختلف موقفنا جذريًّا مع مذهب الصادق بلعيد في ثقته المطلقة بأسباب النزول، وذلك في «قراءته الجديدة»!! لآيات الأحكام. انظر كتابه: **القرآن والتشريع**، م.م.

(2) راجع في هذا السياق:

F.E. PETERS, ***The Quest of historical Muḥammad, op. cit.***, p.297.

وتجدر الإشارة، ههنا، إلى أنّ أسفار العهد القديم من الكتاب المقدّس ـ بالشكل الذي استقرّت عليه ـ لم ترتّب ترتيباً تاريخيًّا. وقد حاول بعض الدارسين المتخصّصين تفسير أسباب هذه الظاهرة وبيان النتائج المترتّبة عليها. انظر:

JEAN BOTTERO, ***Naissance de Dieu: La Bible et l'historien***, éd. Gallimard, Paris, 1986, pp. 26-35.

2 ـ نظام السور بين ترتيب التلاوة وتاريخ النزول:

■ ترتيب التلاوة:

يخضع هذا الترتيب بالأساس لمقياس كمّيّ، إذ رُتِّبَتْ السور حسب طولها[1]. فكلّما تقدّمنا في قراءتها نزعت إلى القصر والاقتضاب. ولم يراع في ذلك الفصلُ بين طوريْن من الوحي: المكّيّ والمدنيّ. ولم يُبْنَ «نظام» السور، ههنا، على أيّ منطق تاريخيّ ثابت. فسورة البقرة 2 مثلاً ليست أوّل ولا آخر ما نزل من القرآن. ومعلوماتنا عن تاريخ نزول المعوّذتيْن ضنينة جدًّا حتّى لا نقول معدومة. وقد وُجِدَ قولان متقابلان يفسّران ـ من منظور معيّن ـ نظام السور في ترتيب التلاوة هما:

- **القول بالتوقيف**: وهو الذي ساد تاريخيًّا بعد أن فرضه المفسّرون وعلماء القرآن[2]. فقرّروا: «أنّ تأليف سور المصحف على ما هو عليه في مصحفنا كان على توقيف من النبيّ ﷺ. وأمّا ما رُوي من اختلاف مصحف أبيّ وعليّ وعبد الله، فإنّما كان قبل العرض الأخير، وأنّ الرسول ﷺ رتّب لهم تأليف السور بعد أن لم يكن فعل ذلك»[3]. ولا شكّ في أنّ هذا القول يَسُدُّ الطريق أمام إمكان مراجعة ترتيب سور المصحف أو إبداء رأي فيه قد يطعن في معقوليّته أو جدواه.

والذي يبدو لنا أنّ القول بالتوقيف، في هذا الباب، معبِّر عن تخوّف من اتّساع نطاق الاختلاف الواقع بين المصاحف الأولى. ولذلك عوّلت

---

(1) حاول بلاشير (BLACHÈRE) تعليل ذلك بالقول: «إنّ المائة والأربع عشرة سورة التي يتألّف منها هذا النصّ ترد إجمالاً وفقًا لتدرّج هبوطيّ في الطول. هذا الترتيب يبدو مطابقًا لبعض العادات الخاصّة بالساميّين»، **القرآن: نزوله، تدوينه**، م.م.، ص ص: 37 ـ 38.

(2) لهذا القول أنصار كُثر في المرحلة المعاصرة. انظر مثلاً: صبحي الصالح، **مباحث في علوم القرآن**، م.م.، ص: 151.

(3) **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: I، ص: 44. وانظر أيضًا: السيوطي، **الإتقان**، م.م.، ج: I، ص: 176.

المؤسّسة الدينيّة على مقالة «التوقيف» للإقناع بوجوب توحيد نصّ المصحف في نظام سوره. وهذا العمل مندرج في الدعوة إلى توحيد مختلف مظاهر التفكير والسلوك ظنًّا من القدامى بأنّ ذلك ضامن لتوازن المجتمع واستقراره. ثمّ إنّ التسليم بتلك المقالة يؤكّد في نظرهم صفة الإعجاز في النصّ، إذ الترتيب الذي عليه السور في المصحف الرسميّ مطابق للقرآن المكتوب في «اللوح المحفوظ»[1]. وحينئذ يُستبْعَد بإطلاق كلّ عمل بشريّ في إنجاز ترتيب سور المصحف. فأمكن القول بـ«أنّ تأليف القرآن من إعجازه. ولو كان التأليف من غير الله ورسوله لسُوعِدَ بعض الملحدين على طعنهم»[2].

- **القول بالاجتهاد**: ومفاده أنّ الرسول لم يقدّم للصحابة طريقة محدّدة في ترتيب سور المصحف. وتُرِكَ الأمر لاجتهاداتهم الخاصّة باعتبارهم شاهدين على نزول القرآن و«علمهم بأسباب نزوله ومواقع كلماته»[3]. وممّن مال إلى هذا القول مالك بن أنس والقاضي أبو بكر الباقلاّني (تـ. 403هـ) الذي لم يستبعد احتمال «أن يكون ترتيب السور على ما هي عليه اليوم في المصحف كان على وجه الاجتهاد من الصحابة»[4].

ومن أقوى الحجج التي يمكن التعويل عليها لبيان وجاهة هذا القول اختلاف ترتيب السور في مصاحف الصحابة. ويعني ذلك أنّ الرسول لم يُشِرْ، قبل وفاته، إلى نظام معيّن في الترتيب. فمصحف ابن مسعود على ما يروي الفضل بن شاذان (تـ. 260هـ) يبدأ بـ«**البقرة 2**» ثمّ «**النساء 4**» فـ«**آل عمران 3**» و«**الأعراف 7**» و«**الأنعام 6**» و«**المائدة 5**» و«**يونس 10**»... إلخ[5]. ويبدأ

---

(1) راجع: السيوطي، **الإتقان**، م.م.، ج: I، ص ص: 175 ـ 176.

(2) النحّاس، **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 153.

(3) الزركشي، **البرهان**، م.م.، ج: I، ص: 257.

(4) **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: I، ص: 43.

(5) راجع ابن النديم، **الفهرست**، (طبعة تونس/الجزائر)، م.م.، ص ص: 128 ـ 131.

مصحف أبيّ بن كعب بالترتيب التالي: «**البقرة 2**» و«**النساء 4**» و«**آل عمران 3**» و«**الأنعام 6**» و«**الأعراف 7**» و«**المائدة 5**». . . إلخ[1]. أمّا مصحف عليّ بن أبي طالب، فيتّبع في مستهَلّ جزئه الأوّل الترتيب التالي: «**البقرة 2**» و«**يوسف 12**» و«**العنكبوت 29**» و«**الروم 30**» و«**فُصّلت 41**» و«**الذاريات 51**» . . . إلخ[2].

وتشير أخبار عديدة إلى أنّ زيدًا بن ثابت، عندما جمع القرآن، لم يرتّب سوره[3]. ولكن بالمقابل كان له إسهام في تحديد حجم السور وما تضمّنته من آيات. ولذلك قال حينما وجد آيتيْن (**التوبة** 9/ 128 ـ 129) عند خزيمة: «لو تَمَّت ثلاث آيات لجعلتها سورة على حدة»[4]. ويُفهم من بعض الروايات أنّ عثمانَ جعل «**التوبة 9**» بعد «**الأنفال 8**» باجتهاد. إذ يقول في ذلك: «كانت الأنفال من أوائل ما نزل بالمدينة. وكانت براءة من آخر القرآن نزولاً. وكانت قصّتهما شبيهة بقصّتها، فظننتُ أنّها منها. فقُبِضَ رسول الله ﷺ ولم يبيِّن لنا أنّها منه. فمن أجل ذلك قرنتُ بينهما. . .»[5].

ومهما يكن من أمر ترتيب التلاوة من جهة التوقيف أو من طريق الاجتهاد، فإنّه لم يساعد المفسّرين وعلماء القرآن على الخوض الدقيق في مسائل الناسخ والمنسوخ. فالتفتوا إلى علوم السيرة والمغازي والحديث وأسباب النزول يسترشدون بها في إعادة بناء تاريخ سور المصحف حسب النزول.

■ تاريخ النزول

إنّ المدخل الأساسيّ إلى إنجاز ترتيب سور المصحف حسب نزولها هو

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص ص: 133 ـ 137.

(2) انظر: تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت (د. ت.)، ج: II، ص ص: 135 ـ 136، وقارن ذلك برواية ابن فارس لترتيب مصحف عليّ عند السيوطي، الإتقان، م.م.، ج: I، ص: 176.

(3) انظر مثلاً: تفسير القرطبي، م.م.، ج: I، ص: 37.

(4) تفسير الطبري، م.م.، ج: I، ص: 49.

(5) المصدر نفسه، ج: I، ص: 71.

معرفة تاريخها[1]. ورغم العودة إلى علوم إسلاميّة للظفر منها بذاك التاريخ، فإنّ التمكّن منه كان جزئيًّا لأسباب عديدة منها أنّ تلك العلوم نفسها وُجِدَتْ لاحقًا بعد تشكّل النصّ الدينيّ واستقرار مادّته على هيئة معيّنة. ومنها أيضًا اختلاف الأخبار المبيّنة لتاريخ نزول بعض سور المصحف، ممّا أفضى إلى قيام علم من علوم القرآن هو «معرفة المكّيّ والمدنيّ»[2]. وحسبنا شاهدًا على ذلك أقوال القدامى في سورة **التوبة** 9 المعدودة عندهم من الوحي المدنيّ. وقد اخترنا هذه السورة بالذات لتعدّد مواطن النسخ فيها. فقد ذكر منها النحّاس وابن العربي تسع آيات[3]. وفضلاً عن ذلك، فإنّ عدد الآيات التي لها أسباب نزول في هذه السورة قد بلغ 29 آية عند الواحدي[4] و35 آية لدى السيوطي[5]. ونوجز مختلف الأقوال في تاريخ السورة المذكورة على النحو التالي:

- نزولها في أوّل شوّال سنة تسع هجريًّا (قول الزهري)[6].
- نزولها في ذي الحجّة سنة تسع هجريًّا (قول ابن إسحاق)[7].
- نزولها بعد فتح مكّة (رمضان/ 8هـ) بسنة (قول الحسن البصري)[8].
- نزولها بعد سورة **البقرة** 2 (2هـ) بسنتيْن[9].

---

(1) انظر في هذا السياق:
NEAL ROBINSON, ***Discovering the Qur'an: a contemporary approach to a veiled text***, London, 1996, pp. 60-75.

(2) انظر: الزركشي، **البرهان**، م.م.، ج: I، ص ص: 187 ـ 205، والسيوطي، **الإتقان**، م.م.، ج: I، ص ص: 22 ـ 50.

(3) راجع: النحّاس، **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص ص: 152 ـ 169، وابن العربي، **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص ص: 139 ـ 151.

(4) انظر: **أسباب النزول**، م.م.، ص ص: 246 ـ 269.

(5) انظر: **لباب النقول**، م.م.، ص ص: 221 ـ 247.

(6) انظر: **تفسير الطبري**، م.م.، ج: VI، ص: 302 وص: 304.

(7) انظر: **سيرة ابن هشام**، م.م.، ج: IV، ص: 199.

(8) انظر: **تفسير الرازي**، م.م.، ج: XV، ص: 236.

(9) انظر: النحّاس، **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 29، وكذلك: **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: II، ص: 234.

- نزولها في غزوة تبوك (رجب/ 9هـ) وبعدها (قول القشيري)[1].
- نزولها بعد فتح مكّة ودخول قريش الإسلام[2].

ما يلاحظ في هذه الأقوال التردّد بين ضبط تاريخ النزول ضبطًا دقيقًا وتعمّد التعميم فيه. ففي بعض الروايات يذكر الشهر والسنة، ويرد التاريخ في بعضها الآخر على سبيل التقريب دون تحديد دقيق من قبيل نزول «**التوبة 9**» بعد «**البقرة 2**» بسنتيْن. ففي هذه الحالة ينبغي الاتّفاق على تاريخ نزول سورة **البقرة** 2. ويعني ذلك وجود تواريخ متقاربة حينًا ومتباعدة حينًا آخر.

والذي دعا المفسّرين وعلماء القرآن إلى ذكر تاريخ السورة ما تضمّنته من أحكام ناسخة لأحكام أخرى وردت في بعض السور النازلة قبلها. ولذلك عادة ما يأتي إثباتهم للتاريخ أثناء التفسير لا في بدايته. فالنحّاس مثلاً يذكر تاريخ نزول سورة **التوبة** 9 بمناسبة تفسيره للآية 191 من سورة **البقرة** 2، وكذا الأمر مع القرطبي. وإزاء هذا الاختلاف في ضبط تاريخ النزول أبدى ابن العربي احترازًا من القول بالنسخ في بعض سور المصحف. فلم يسكت عن المشكل، بل نبّه إليه قائلاً: «واختلف الناس في المائدة وبراءة، أيَّ السورتيْن نزلت قبل صاحبتها. وعلى هذا إذا جهلنا التاريخ أو لم نقطع به لم يصحّ الكلام في النسخ...»[3].

وإذا كان هذا شأن القدامى مع سورة كادوا يجمعون على أنّها «من آخر ما نزل من القرآن»[4]، فكيف السبيل إلى تعيين تاريخ نزول السور المكّيّة، خاصّة ما نزل منها في المراحل الأولى من الوحي؟

هنا وقف علماء القرآن أمام طور من أطوار التنزيل بدت المعلومات في شأنه نزرة لم تُشْفِ غليلهم، بل فضولهم في التعرّف إلى الظروف التاريخيّة

---

(1) انظر: تفسير القرطبي، م.م.، ج: VIII، ص: 40.
(2) انظر: تفسير الطبري، م.م.، ج: IV، ص: 200.
(3) الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص: 113.
(4) تفسير الرازي، م.م.، ج: XVI، ص: 24.

الحافّة بنزول السور المكّيّة. ولم يكن ابن العربي مبالغًا حينما قال: «**ليتنا علمنا ما نزل بالمدينة، فكيف بنا أن نعلم ترتيب النزول واحدة بعد أخرى؟ هذا ما لا سبيل إلى معرفته إلى أحد**»[1]. ولذلك لا نكاد نعثر على تاريخ دقيق متّفق عليه في نزول السور المكّيّة[2]. والظاهر أنّ علماء القرآن تجاوزوا هذه العقبة بإدراج السور المكّيّة في المنسوخ والسّور المدنيّة في الناسخ. فأقرّوا جواز نسخ المدنيّ للمكّيّ وامتناع نسخ المكّيّ للمدنيّ[3].

ونعتقد أنّ الجهل بتاريخ نزول أغلب السور حقيقة لا مراء فيها. ولم تكن عودة القدامى إلى أسباب النزول في هذا الباب مُجدِيَة لظهور هذا العلم في زمن متأخّر عن وجود المصحف[4]. ولكنّ هذه الصعوبات لم تَحُلْ دون وجود محاولات لترتيب السور حسب النزول. من ذلك ما قام به محمّد بن نعمان بن بشير[5] وجابر بن زيد[6]. وعندما نتفحّص هاتيْن المحاولتيْن نقف على اختلاف بينهما في الترتيب غير يسير. فسورة الشرح 94 مثلاً وردت في المرتبة الثامنة عند ابن بشير، وفي المرتبة الثانية عشرة لدى ابن زيد. ولا شكّ في أنّ الاختلاف بينهما في ترتيب سور المصحف مردّه إلى غياب معايير دقيقة في الترتيب يصعب ـ إن لم نقل يستحيل ـ إيجادها في ضوء الصورة التي وصلنا عليها المصحف العثمانيّ[7].

---

(1) الناسخ والمنسوخ، م.م.، ص: 17.

(2) لذلك بنى القدامى معرفتهم بتاريخ النزول على الأحداث لا على التدقيق الزمنيّ، من قبيل نزول الآيات الخمس الأولى من سورة العلق 96 في بدء النبوّة. انظر: **سيرة ابن هشام**، م.م.، ج: I، ص: 273. وراجع أيضًا: فصل «القول في أوّل ما نزل من القرآن» ضمن كتاب الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص ص: 12-16.

(3) انظر: **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: I، ص: 18.

(4) نذكّر باختلاف القدامى المشهور في تاريخ نزول فاتحة الكتاب واضطراب أقوالهم في ذلك إلى حدّ القول بنزولها مرّتيْن: بمكّة وبالمدينة. انظر: السيوطي، **الإتقان**، م.م.، ج: I، ص ص: 30 ـ 31.

(5) راجع ابن النديم، **الفهرست**، (طبعة تونس/الجزائر)، م.م.، ص ص: 124 ـ 126.

(6) انظر: السيوطي، **الإتقان**، م.م.، ج: I، ص ص: 72 ـ 73.

(7) اعترف جلّ المستشرقين بصعوبة إنجاز ترتيب تاريخيّ لسور المصحف رغم المحاولات العديدة التي قاموا بها منذ القرن التاسع عشر للميلاد. وقد بَنَوْهَا على نَظَرٍ في نصّ =

والذي نخرج به أنّ علم أسباب النزول لم يوفّر للمشتغلين بالنسخ معطيات يمكن الاطمئنان إليها متعلّقة بتاريخ نزول سور القرآن، فهل ترانا بعد هذا مجانبين الصواب إن اعتبرنا مقالات المفسّرين وعلماء القرآن ـ من أنّ هذه السورة قد نزلت قبل تلك أو بعدها ـ ليست سوى تبرير لما فرضه النظام الفقهيّ من أحكام استقرّ عليها العمل في واقع الممارسة؟

3 ـ ترتيب الآيات داخل السور:

شدّد علماء القرآن على أنّ ترتيب الآيات داخل السور توقيفيّ. ونزّلوا هذا الموقف منزلة إجماع الأمّة الإسلاميّة عليه[1]. ومُنِعَ القول بخلافه منعًا مطلقًا[2]. وساد الاعتقاد بأنّ «الآية وإن كانت نازلة على ترتيب غير الذي هو مكتوب، ولكنّ الترتيب المكتوب عليه القرآن بأمر الله، فإنّه بأمر الرسول كُتِبَ ذلك. وأمْرُ الرسول من أَمْرِ الله، وذلك متحقّق من سُنن الترتيب الذي فيه»[3].

غير أنّ أخبارًا كثيرة وردت في المصادر السنّيّة تطعن في هذا الموقف من أساسه. فقد مرّ بنا آنفًا قول زيد بن ثابت عندما عُرِضَتْ عليه آيتان من سورة التوبة 9[4]. ويبدو أنّ ابن حجر العسقلاني قد انتبه إلى ذلك. فعلّق على الخبر قائلاً: «ظاهر هذا أنّهم كانوا يؤلّفون آيات السور باجتهاداتهم. . .»[5]. ويظهر

= الوحي أساليبَ ومضامينَ. وقد ذكرنا في الفصل الأوّل من الباب الأوّل الأسس الثلاثة التي اعتمدوها في ترتيب السور ترتيبًا تاريخيًا. وهذا ما طبّقه بلاشير في ترجمته الأولى للقرآن. انظر:

LE CORAN: Tradition selon un essai de reclassement des sourates, op. cit.

وراجع أيضاً:

HARALD MOTZKI, ***The collection of the Qur'an: A reconsideration of western views in light of recent methodological developments***, in: Der Islam, vol: 78, 2001, pp. 1-34.

(1) انظر: السيوطي، **الإتقان**، م.م.، ج: I، ص: 172.
(2) انظر مثلاً: **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: I، ص: 44.
(3) **تفسير الرازي**، م.م.، ج: XXV، ص: 157.
(4) انظر: **تفسير الطبري**، م.م.، ج: I، ص: 49.
(5) السيوطي، **الإتقان**، م.م.، ج: I، ص: 174.

أنّ أبا بكر بن العربي قد انشغل بموضوع ترتيب الآيات. فألّف فيه مُصنَّفًا بعنوان «ترتيب آي القرآن» من المرجّح أن يكون نقض فيه نظريّة التوقيف[1]. ولذلك قال عن عمله: «هو كتاب أخفيناه بعد أن جمعناه لما رأينا فيه من عُلُوّ على أقدار أهل الزمان، وأنّه ليس له في هذه الأقطار حَفِيّ. فوضعناه في سرب خفيّ»[2].

إنّ المنطق الذي قام عليه ترتيب الآيات داخل السور يراعي، أكثر ما يراعي، في رأي القدامى، مبدأ التناسب بين الآيات، حتّى إنّهم أوجدوا علمًا من علوم القرآن سمّوه بـ«معرفة المناسبات بين الآيات»[3]. وغير خافٍ أنّ هذا العلم يعلّل ضروب ارتباط الآيات بعضها ببعض عطفًا ومضادّة واستطرادًا وتمثيلاً. . . إلخ. ويعني ذلك أنّ ترتيب الآيات في المصحف العثمانيّ ترتيب غير تاريخيّ داخل السورة الواحدة. وجاز عندئذ اندراج آية مدنيّة أو أكثر في سورة نزلت بمكّة، والعكس مُتحقّق. وأمكن أيضًا تقدّم الناسخ على المنسوخ تلاوة. وأشهر مثال في هذا الباب اعتبار الآية 234 من البقرة 2 ناسخة للآية 240 من السورة نفسها. وبرّر القدامى هذه الظاهرة بأنّ «التقدّم في التلاوة لا يمنع التأخّر في النزول»[4]. ولكن ما الذي يُثبت تاريخيًّا كون آية ما ناسخة أو منسوخة؟

---

(1) نشير إلى أنّ ريشار بال (R. BELL) في ترجمته للقرآن إلى الإنقليزيّة قد تصرّف في ترتيب الآيات مع الحفاظ على ترتيب السور في المصحف العثمانيّ. ولكنّه لم يقدّم في هذا التصرّف معايير واضحة تبرّره. من ذلك أنّ جزءًا من سورة البقرة 2 رتّبَ آياته على النحو التالي: 246 ـ 253 ـ 254 ـ 247 ـ 248 ـ 255 ـ 256 ـ 249. . . إلخ. انظر كتابه:

The Qur'an translated, with a critical re-arrangement of th surahs, op. cit., Tome I, pp. 35-38.

(2) **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 123. ونرى لإحالة المؤلّف على «ترتيب آي القرآن» في كتاب يعالج مسألة النسخ أكثر من دلالة.

(3) انظر: الزركشي، **البرهان**، م.م.، ج: I، ص ص: 35 ـ 52.

(4) **تفسير الرازي**، م.م.، ج: VI، ص: 128. ونشير إلى قول أبي مسلم الأصفهاني بوجوب تأخّر الناسخ على المنسوخ نزولاً وتلاوةً معًا. انظر: **المصدر نفسه**، ج: VI، ص ص: 158 ـ 159.

لقد احتوت أخبار أسباب النزول على تواريخ نزول بعض الآيات سواء كانت داخلة في مبحث النسخ أو خارجة عنه، من قبيل ما جاء في خبر سبب نزول الآية 217 من سورة **البقرة** 2: «ذلكَ أنّ هذه الآية [. . .] في أمر عبد الله بن جحش وأصحابه وما كان من أمرهم وأمر القتيل الذي قتلوه. **فأنزل الله في أمره هذه الآية في آخر جمادى الآخرة من السنة الثانية من مقدم رسول الله ﷺ المدينةَ وهجرته إليها**. . .»[1]. ويرى الواحدي أنّ الآية الثالثة من سورة **المائدة** 5 قد نزلت «**يوم الجمعة**. وكان **يوم عرفة**، بعد **العصر** في حجّة الوداع **سنة عشر** والنبيّ ﷺ واقف بعرفات على ناقته العضباء»[2]. ولنا أن نسأل عمّا يمكن أن يثبت صحّة ما جاء في هذا القول من تدقيقات زمانيّة ومكانيّة؟

وبالمقابل فإنّ عديد أخبار أسباب النزول لا تحيل على تواريخ محدّدة بالشكل الدقيق الذي رأيناه في المثال السابق. وعادة ما يكتفي المفسّرون وعلماء القرآن بتنزيل بعض الآيات في الأحداث البارزة في تاريخ الإسلام زمن الدعوة، من مثل نزول الآية 65 من «**التوبة** 9» في غزوة تبوك (رجب، 9هـ)[3]، ونزول الآية 16 من سورة **الحديد** 57 في السنة الأولى بعد الهجرة[4]. ونزول الآية 14 من سورة **الجاثية** 45 في غزوة بني المصطلق (شعبان، 5هـ)[5]. ونزول الآيتين 24 و25 من سورة **الفتح** 48 يوم الحديبيّة (6هـ)[6].

على أنّ بعض الأخبار تكتفي بالإحالة على تواريخ نازعة إلى التعميم من قبيل نزول الآية 190 من سورة **آل عمران** 3 ليلة دخول الرسول بعائشة (؟!)[7].

---

(1) **تفسير الطبري**، م.م.، ج: II، ص: 366. وانظر التحديد الزمني ذاته عند الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 71.

(2) **أسباب النزول**، م.م.، ص: 192.

(3) انظر: **المصدر نفسه**، ص: 255 والسيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص: 231.

(4) انظر: الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 426.

(5) انظر: **المصدر نفسه**، ص: 393.

(6) انظر: السيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص: 398.

وحتّى بعض الآيات التي ذُكِرَتْ أوقات نزولها فإنّ الرواة لم يجمعوا على تواريخها. ودوننا خبر سبب نزول الآية 161 من سورة **آل عمران** 3. فهي نزلت في رواية أولى يوم بدر (2هـ) وفي رواية ثانية يوم أُحُد (3هـ) وفي رواية ثالثة يوم حنين (8هـ)[1].

وقد لاحظنا أنّ عددًا من الأخبار ـ ممّا لها تعلّق بالنسخ والمتضمّنة لتواريخ نزول ـ يكاد يكون منحصرًا في مبحث السرايا والمغازي. إذ أنّ بعض الآيات أُوِّلَت على أنّها نزلت بسبب ما خاضه الرسول وصحابته من وقائع مع خصومه من قريش ومن الطوائف اليهوديّة بالمدينة. وهذا ما ينطبق على مثال سابق ذكرناه يخصّ الآية 217 من **البقرة** 2. فالحكم الوارد فيها «منسوخ بما ذكرناه من نصّ القرآن وقول العلماء. وأيضًا فإنّ النقل يبيّن ذلك. . .»[2]. ومن الواضح في هذا المثال نزول الآية إثر سريّة عبد الله بن جحش (تـ. 3هـ) إلى «بطن نخلة» بين مكّة والطائف[3]. ولمّا كان تاريخ نزول جلّ الآيات غير معلوم، اكتفى الناظرون في النسخ بما انتهى إليه عمل المفسّرين وعلماء القرآن في تصنيفهم السور والآيات إلى مكّيّ ومدنيّ. ويبدو أنّ أساسًا ثانيًا انبنى عليه القول بالنسخ يتمثّل في التسليم بأنّ تعاقب الآيات تلاوة في السورة الواحدة هو ـ في أغلب الحالات ـ تعاقبها في تاريخ نزولها. وقد تجلّت لنا هذه الظاهرة بارزة في الناسخ والمنسوخ. والنماذج الدالّة عليها كثيرة منها:

- **البقرة** 2/ 284 (منسوخ) ← **البقرة** 2/ 286 (ناسخ)[4]
- **المائدة** 5/ 42 (منسوخ) ← **المائدة** 5/ 49 (ناسخ)[5]

---

(1) انظر: تفسير الرازي، م.م.، ج:IX، ص: 133 ـ 134.
(2) راجع: الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص ص: 130 ـ 131.
(3) النحّاس، **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 33.
(4) انظر: الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 71.
(5) انظر: النحّاس، **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 81.
(6) انظر: القاسم بن سَلاّم، **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 241.

- **الأنفال** 8/ 1 (منسوخ) ←**الأنفال** 8/ 41 (ناسخ)[1]
- **التوبة** 9/ 98 (منسوخ) ←**التوبة** 9/ 99 (ناسخ)[2]

والمؤكّد أنّ هذا الأساس الذي اعتُمِدَ عليه في القول بالنسخ عاجز عن البرهنة على تاريخ نزول آيات السورة الواحدة ممّا له مدخل في هذا المبحث إلاّ إذا افترضنا أنّ ترتيب آيات السورة ترتيب تاريخيّ، وهو ما يعترض عليه القدامى مثلما بيّنّا سابقًا.

والحاصل أنّ العلاقة بين النسخ وتاريخ النزول متشعّبة جدًّا، يسودها كثير من الخلط والاضطراب بسبب الاحتكام إلى معايير غير دقيقة في التمييز بين الناسخ والمنسوخ والمحكم من آيات المصحف. ولذا فإنّ اشتراط علماء القرآن معرفة تاريخ النزول في مقالة النسخ ليس إلاّ ضابطًا نظريًّا لم يُعْمَلْ به في تصنيف الأحكام القرآنيّة. والسبب في ذلك بسيط وهو افتقاد المصحف العثمانيّ لتاريخ الوحي والتنزيل. وما رجوع القدامى إلى علوم السيرة والمغازي والحديث وأسباب النزول يستمدّون منها تاريخ نزول الآيات إلاّ دليل على دورانهم في حلقة مفرغة، لأنّ هذه العلوم نفسها تكوّنت على هامش النصّ الدينيّ في فترات متأخّرة عنه.

(1) انظر: النحّاس، **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 143.
(2) انظر: ابن العربي، **الناسخ والمنسوخ**، م.م.، ص: 150.

الفصل الرابع

أسباب النزول والتفسير

حرص المفسّرون وعلماء القرآن الممثّلون للموقف السنّيّ على تعيين جملة من الضوابط المحدّدة لنشاط المفسّر وآليّات التفسير من أهمّها:

- لا يكون المصير إلى التأويل إلاّ إذا امتنع إجراء ألفاظ القرآن على ظاهرها[1].
- حمل تأويل القرآن على المستعمل من الكلام في اللسان العربيّ[2].
- التسليم بما نُسِبَ إلى الرسول من تأويل آي القرآن. فهو «أعلم بما عنى الله جلّ ثناؤه وبما أُنزِلَ عليه»[3].
- الاعتراف بصواب الصحابة وسلف الأمّة عمومًا في تفسير القرآن. ولذلك اعتُبِرَ أنّ «كلّ ما أُخِذَ عن الصحابة فحَسَن مقدّم لشهودهم التنزيل ونزوله بلغتهم»[4]. فنرى الطبري مثلاً مكرّسًا لسلطة السلف في التفسير، إذ يقول بعد إثبات عدّة تأويلات متعلّقة بالآية 74 من سورة البقرة 2: «وهذه الأقوال

---

(1) انظر: **تفسير الرازي**، م.م.، ج: XIII، ص: 142، وج: XV، ص: 62.

(2) انظر: **تفسير الطبري**، م.م.، ج: III، ص: 249، وج: IV ص: 81 وص: 270.

(3) **المصدر نفسه**، ج: XII، ص: 744.

(4) **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: I، ص: 27.

وإن كانت غيرَ بعيدات المعنى ممّا تحتمله الآية من التأويل، فإنّ تأويل أهل التأويل من علماء سلف الأمّة بخلافها. فلذلك لم نستجز صرف تأويل الآية إلى معنى منها»[1].

وغنيّ عن البيان أنّ مثل هذه الضوابط تفضي دون شكّ إلى **تسييج التأويل**[2]. وتُلْزِمُ المفسّر بقواعد أو قُلْ «مسلّمات» لا يحقّ له العدول عنها أو الاستخفاف بها. ولعلّ الانفتاح الجزئيّ الوحيد الذي قبله بعض المفسّرين في نشاط التأويل اعتبارهم المعاني القرآنيّة مُطْلَقة. ذلك أنّ الجهد التأويليّ الذي يبذله المفسّر موجّه بالأساس إلى أن يفهم عن الله مراده. والحقّ أنّ قلّة من المفسّرين القدامى من لم يدّع معرفته لكلام الله ومطابقة تأويله لذلك الكلام. ونحن نقصد بالخصوص فخر الدين الرازي. فهو يقول مثلاً بعد فراغه من تفسير الآية 79 من سورة النساء 4: «فهذه جملة ما خطر بالبال في هذه الآية والله أعلم بأسرار كلامه»[3]. وقد وجد في قول القاضي أبي بكر الباقلاّني ما يعزّز فهمه للمعنى القرآنيّ: «فلعلّ هذه الألفاظ التي نسمعها في القرآن يكون لكلّ واحد منها معنى سوى ما نعلمه. ويكون مراد الله تعالى منه ذلك المعنى لا هذا الذي تبادرت أفهامنا إليه»[4].

وعلاوة على أنّ الضوابط السابقة تؤدّي إلى تسييج التفسير، فإنّها تُحْوِج الدارس اليوم إلى إعادة النظر في تاريخ التفسير القرآنيّ على نحو مغاير لما سطّره علماء القرآن في هذا الباب. فالذي استقرّ عندهم أنّ نشاط التفسير بدأ مع الرسول، إذ كان يُسْأَل عن معاني بعض الآيات. فنراه مثلاً يفسّر الآية 56 من

---

(1) تفسير الطبري، م.م.، ج: I، ص: 409.

(2) انظر: عبد المجيد الشرفي، لبنات، م.م.، ص: 41، والإسلام بين الرسالة والتاريخ، م.م.، ص: 174.

(3) تفسير الرازي، م.م.، ج: X، ص: 192.

(4) المصدر نفسه، ج: X، ص: 136.

سورة **الأحزاب** 33[1]، وجزءًا من الآية 26 من سورة **الفتح** 48[2]. . . إلخ. وحتّى يحصل الظنّ بما نُسِبَ إلى الرسول من تفسير، حرص علماء القرآن على أن يكون ذلك التفسير منسجمًا مع خصائصه في طور النشأة. فهو تفسير نازع إلى الاقتضاب وغير مهتمّ بالشرح اللغويّ، وممّا يمكن أن يُتَّخَذَ مدخلاً إلى بلوغ المعنى المراد[3].

ورغم ذلك كلّه، فإنّ الدواعي الموضوعيّة التي تجعل الرسول معتنيًا بالتفسير لم توجد على عهد الدعوة. وهذا ما يعلّله عبد المجيد الشرفي بالقول: «ونحن لا نعتقد أنّ النبيّ كان في حاجة مطلقًا إلى تفسير الوحي، لأنّ ما جاء فيه كان بيّنًا بما فيه الكفاية. وكان في الأغلب مرتبطًا بظروف عايشها الصحابة. وإنّما اعتقد المسلمون، بمرور الزمن وتغيّر أحوالهم، [. . .] أنّ القرآن غير كاف في حدّ ذاته لتوفير الحلول التي اقتضاها الدين المؤسّسيّ. ولهذا نسبوا إليه وإلى الصحابة ما ظنّوا أنّه مكمِّل لهذا «النقص»»[4].

وفعلاً، فإنّ علماء القرآن حشروا في «طبقات المفسّرين» جمعًا من الصحابة عدّوهم من روّاد التفسير مثل عليّ بن أبي طالب وابن مسعود[5]. ولكن يبقى ابن عبّاس أشهر الصحابة اشتغالاً بالتفسير في نظر القدامى. فأجروا على لسانه تفسير آيات عديدة ونسبوا إليه في وقت متأخّر (القرن الثامن الهجريّ) تفسيرًا سمّوه «**تنوير المقباس من تفسير ابن عبّاس**»[6]، وهو في

---

(1) انظر: **المصدر نفسه**، ج: X، ص: 329.

(2) انظر: **المصدر نفسه**، ج: XI، ص: 364.

(3) نزّل بعض القدامى تفسير الرسول لآي القرآن في سياق تاريخيّ محدّد. وهذا ما يجلوه القول التالي: «لا ينكر أن يكون بيان الرسول ﷺ قد كان على حسب الحاجة في ذلك الوقت ولأولئك القوم. . .». **مقدّمة كتاب المباني**، م.م.، ص: 186.

(4) **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م.م.، ص ص: 171 ـ 172.

(5) انظر: السيوطي، **الإتقان**، م.م.، ج: IV، ص ص: 204 ـ 205.

(6) للتعرّف إلى دور ابن عبّاس في التفسير راجع: الهادي الجطلاوي، **قضايا اللغة في كتب التفسير**، م.م.، ص ص: 44 ـ 46، وانظر أيضًا: =

الأصل مجموع أقواله الواردة في مظانّ كتب التفسير وفي مقدّمتها تفسير الطبري.

وأقصى ما يمكن ترجيحه في هذا الباب أنّ اتّجاهًا في التفسير أخذ في التبلور بطريقة بطيئة لم تخل - في ما نقدّر - من بعض التعثّر وتحسّس الطرق الموصلة إلى فهم المعاني القرآنيّة. لذلك نعتقد أنّ ابن عبّاس كانت له بعض الاجتهادات في التفسير دون أن يكون القصد منها بناء علم إسلاميّ قائم الذات، مثلما سيحصل لاحقًا انطلاقًا من عصر التدوين. والأرجح أنّ البداية الحقيقيّة للاشتغال بالتفسير علمًا إسلاميًّا بدأت جزئيًّا مع جيل التابعين[1].

ونعتقد أنّ كلّ نظر في تاريخ التفسير[2] ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار أمريْن مهمّيْن هما:

- أوّلاً: اندراج مسار التفسير في وضع ثقافيّ عرف تحوّلاً من المشافهة إلى التدوين، ممّا كان له عميق الأثر في التفسير ذاته في تاريخه نشأةً وتطوّرًا من

= YASHAYAHU GOLDFELD, ***The development of theory on qur'anic exegesis in islamic scholarship***, in: Studia Islamica, n° 47, 1988, pp. 5-27.

(1) يرى كلود جيليو (C. GILLIOT) أنّ دراسة التفاسير الأولى المتعلّقة بالتابعين مثل مجاهد بن جبر وغيره لم تؤكّد على وجه قاطع نسبتها إليهم. انظر فصل «قرآن» في:
Encyclopaedia Universalis, Corpus V, p. 500.
والملاحظ أنّ المؤلّف تبنّى رأي أبي طالب المكّيّ (ت 386هـ) من أنّ المجموعات التفسيريّة لم تظهر إلاّ بعد وفاة سعيد بن المسيّب (ت. 94هـ) وكبار التابعين عمومًا. انظر:
Les débuts de l'exégèse coranique, op. cit., p.83.

(2) لاحظنا تعدّد دراسات المستشرقين لتاريخ التفسير القرآنيّ. وهو تعدّد يكاد يكون خاليًا من أيّ اختلاف بينهم في منهج المقاربة. انظر على سبيل المثال:
- FRED LEEMHUIS, ***Origins and early development of the tafsir tradition, in: Approaches to the history of the interpretation of the Qur'an, op. cit.***, pp. 13-30.
- C. GILLIOT, ***Les débuts de l'exégèse coranique, op. cit.***, 82-100.
ومن الأعمال المتأثّرة بمنهج المستشرقين في دراسة تاريخ التفسير نذكر مقال الباحثة المصريّة المقيمة بالولايات المتّحدة الأمريكيّة:
NABIA ABBOT, ***The early development of tafsir***, in: ***The Qur'an: Formative intepretation***, British library, 1999, pp. 29-40.

جهة وفي مقاصده من جهة أخرى، فضلاً عن مختلف المواقف منه وتباين ردود الفعل إزاءه[1].

- **وثانيًا**: التحوّلات الطارئة على مناهج التفسير وتطوّر الآلات التي يتلطّف بها المفسّرون في طلب معاني الآيات بتطوّر علوم اللغة والبلاغة والنقد. ويمكن اعتبار تفسير الطبري نقطة تحوّل بارزة بين منهجين في التفسير مختلفين.

والذي نستنتجه أنّ كلّ تعامل مع نصّ المصحف عمل تأويليّ متأثّر بالظروف الثقافيّة والمعطيات المعرفيّة والضغوط التاريخيّة المحيطة بنشاط المفسّر سواء أكان واعيًا بها أم غير واع. فهذه الاعتبارات كلّها تتسرّب إلى الإنتاج التفسيريّ وتعكس تمثّلاً معيّنًا لنصّ المصحف من ناحية وتعبّر عن رهانات أرباب التأويل وانتظاراتهم منه من ناحية أخرى[2]. وعندئذ يصحّ القول «إنّ القرآن غير قائم الدلالة بذاته حتّى يعلم من أمر المحاوَر أو المحاوِر ما يوجّه إلى الدلالة القرآنيّة»[3].

وهكذا نكون قد ألمعنا إلى أهمّ ضوابط التفسير وما تستدعيه في نظرنا من مراجعة نقديّة لتاريخ هذا العلم الإسلاميّ. وعندئذ نستطيع دراسة علاقة أسباب النزول بالتفسير من خلال المستويات التالية:

- التعويل على أسباب النزول في التفسير.
- استبعاد أسباب النزول في التفسير.
- قضيّة العموم والخصوص.

---

(1) يرى بعض الدارسين أنّ العلماء المسلمين منعوا تأويل القرآن من أواخر القرن الأوّل الهجريّ إلى موفّى القرن الثاني تاريخ الفراغ من وضع قواعد الرواية. انظر في هذا الصدد:
HARRIS BIRKELAND, ***Old muslim opposition against interpretation of the Koran, in: The Qur'an: Formative interpretation, op. cit.***, pp. 41-79.
وقد نشرت هذه الدراسة أوّل مرّة منذ سنة 1955.

(2) انظر: عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م.م.، ص: 173.

(3) المنصف بن عبد الجليل، **ملاحظات في الوحي والقرآن والنبوّة**، م.م.، ص: 26، وانظر: للمؤلّف نفسه، **المنهج الأنتروبولوجيّ في دراسة مصادر الفكر الإسلاميّ**، م.م.، ص: 55.

I ـ التعويل على أسباب النزول في التفسير:

تُعْتَبَر أخبار أسباب النزول موجّهة لعمل المفسّر في تعيين مراد الله من كلامه إذ لا يستخلص معنى الآية، في المقام الأوّل، من بنيتها اللغويّة والتركيبيّة والسياقيّة، وإنّما يُطلب من معارف خارج النصّ الدينيّ وثق القدامى بصحّتها التاريخيّة وبموافقتها للمعاني القرآنيّة[1].

واتّضح لنا أنّ مدى التعويل على أسباب النزول في التفسير مختلف من آية إلى أخرى. فقد يتّكئ المفسّر على سبب النزول ليقرّر معنى معيّنًا تؤدّيه أداة من الأدوات اللغويّة، أو ليُثبتَ فهمًا محدّدًا لعبارة قرآنيّة أو لتفسير عموم الآية.

لقد ساق الرازي رواية من روايات سبب نزول الآية 93 من سورة المائدة 5[2] ردًّا على القائلين بأنّ الأداة «إذا» الواردة في الآية دالّة على المستقبل لا على الماضي. فممّا قاله أبو بكر الأصمّ: «لمّا نزل تحريم الخمر قال أبو بكر: يا رسول الله كيف بإخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وفعلوا القمار؟ وكيف بالغائبين عنّا في البلدان لا يشعرون أنّ الله حرّم الخمر وهم يطعمونها؟ فأنزل الله هذه الآيات»[3] وقد عقّب الرازي على ذلك بالقول: «وعلى هذا التقدير، فالحلّ قد ثبت في الزمان المستقبل عن وقت نزول هذه الآية، لكن في حقّ الغائبين الذين لم يبلغهم هذا النصّ»[4].

إنّ رواية سبب النزول هذه لا تُحَلِّلُ الخمر في المستقبل تحليلاً مطلقًا، بل تقيّده بشرطيْن هما اقتصار المستقبل على المدّة التي أعقبت نزول الآية،

---

(1) يقول الهادي الجطلاوي، «أسباب النزول، كما لا يخفى، عنصر من عناصر التفسير لا يستأثر به منهج دون آخر. وهو سلاح في غاية الخطورة يمكن أن ينفخ بالمعنى في جميع الاتّجاهات»، قضايا اللغة في كتب التفسير، م.م.، ص: 99.

(2) ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّأَحْسَنُوا۟ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾.

(3) تفسير الرازي، م.م.، ج: XII، ص: 84.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وتحديد المعنِيّ بهذا التحليل في من لم يَعلَم بـ«تحريم» الخمر وقتئذ. والملاحظ أنّ رواية أبي بكر الأصمّ لسبب نزول هذه الآية غير مذكورة في كتابَيْ الواحدي والسيوطي الخاصّيْن بأسباب النزول[1]، فضلاً عن تفاسير الطبري والطبرسي والقرطبي[2]. ويعني ذلك في رأينا أنّ هذه الرواية وُجدت في مرحلة تاريخيّة متأخّرة ردًا على تأويل للآية شاع منذ خلافة عمر بن الخطّاب[3]، علّق به أصحابه فهمًا للأداة «إذا» يسمح بشرب الخمر متى اقترن بالعمل الصالح وأعقبته التقوى والإحسان على نحو ما يُفصح عنه ظاهر الآية. ومن المرجّح أنّ سؤال أبي بكر (وكيف بالغائبين عنّا في البلدان لا يشعرون أنّ الله حرّم الخمر وهم يطعمونها) تسلّل لاحقًا إلى أصل خبر سبب النزول ـ متى سلّمنا بوجوده حقيقة ـ حتّى يقع تقييد المدى الزمنيّ لتحليل شرب الخمر. ولا عجب أن يهتمّ أهل الاعتزال، مثل أبي بكر الأصمّ، وأبي علي الجبائي[4]، بما تفيده بعض الأدوات اللغويّة من دلالات حتّى يبنوا عليها حكمهم في الخمر وغيرها[5].

وقد يعوّل المفسّرون على سبب النزول لتفسير كلمة أو عبارة واردة في نصّ الآية. وعادة ما يختارون ذاك التفسير من بين تفاسير أخرى ممكنة. من

---

(1) من الروايات التي ذكرها الواحدي على لسان البراء بن عازب: «مات أناس من أصحاب النبيّ ﷺ وهم يشربون الخمر. فلمّا حُرِّمَت قال أناس: كيف لأصحابنا؟ ماتوا وهم يشربونها؟ فنزلت هذه الآية»، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 212.

(2) نُسِبَت إلى ابن عبّاس وأنس بن مالك والبراء بن عازب ومجاهد وغيرهم الرواية التالية: «لمّا نزل تحريم الخمر والميسر قالت الصحابة: يا رسول الله ما تقول في إخواننا الذين مضوا وهم يشربون الخمر ويأكلون الميسر؟ فأنزل الله هذه الآية». **تفسير الطبرسي**، م.م.، ج: III، ص: 315.

(3) يروى أنّ الصحابيّ قدامة بن مظعون الجمحي (تـ 36هـ) لم ير في الآية المذكورة تحريمًا للخمر. فكان يشربها حتّى أمر عمر بجلده بعد أن عزله عن ولاية البحرين. فعَظُمَتْ الوحشة بينهما. انظر: **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: VI، ص ص: 192 ـ 193.

(4) انظر: **تفسير الطبرسي**، م.م.، ج: III، ص ص: 315 ـ 316.

(5) ممّا قيل في هذا السياق: «إنّ المتكلّمين عندهم لا واسطة بين الماضي والمستقبل. فإنّ الفعل إمّا أن يكون موجودًا فيكون ماضيًا، وإمّا أن يكون معدومًا فيكون مستقبلاً». **المصدر نفسه**، ج: III، ص: 316.

ذلك اختلافهم في معنى الإحصار المذكور في الآية: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة: 196]. فالذي عليه علماء الشافعيّة أنّ المحصر، ههنا، العدوّ، بينما دلّ المحصِر عند القرطبي على المرض حتّى يأتي التفسير منسجمًا مع قوله في الآية نفسها: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾. واحتاج المفسّر في إثبات معنى الإحصار إلى سرد قصّة نزول الآية. ولذلك نراه يقول: «**وممّا يدلّ على ما قلناه سبب نزول هذه الآية**. وروى الأيمّة واللفظ للدارقطني: عن كعب بن عجرة أنّ رسول الله ﷺ رآه وقَمْلُه يتساقط على وجهه، فقال: «أَيُؤْذِيكَ هَوَامُّكَ؟» قال: نعم. فأمره أن يحلق وهو بالحديبيّة. ولم يُبيّن لهم أنّه يحلّون بها، وهم على طمع أن يدخلوا مكّة. فأنزل الله الفدية. فأمره رسول الله ﷺ أن يُطعم فرَقًا من ستّة مساكين أو يُهدِيَ شاة، أو يصوم ثلاثة أيّام. [. . .] فقوله: (ولم يبيّن لهم أنّهم يحلّون بها) يدلّ على أنّهم ما كانوا على يقين من حصر العدوّ لهم. فإذًا الموجب للفدية الحلق للأذى والمرض، والله أعلم»[1].

وأدّى الاختلاف في تحديد المراد من الإنفاق من الآية 267 من سورة **البقرة** 2[2] إلى التعويل على سبب النزول. وهذا ما جنح إليه الرازي حينما استبعد أن يكون المقصود بالإنفاق، ههنا، الزكاة المفروضة أو الفرض والنفل. وبالمقابل أفاد الإنفاق معنى التطوّع في الصدقة. وهذا ما يُثبته سبب نزول الآية، إذ يقول الرازي: «حجّة من قال: المراد صدقة التطوّع [. . .] أنّهم كانوا يتصدّقون بشرار ثمارهم ورديء أموالهم. فأنزل الله تعالى هذه الآية. وعن ابن عبّاس رضي الله عنهما: جاء رجل ذات يوم بعِذْق حَشِفٍ[3]. فوضعه في الصدقة. فقال رسول الله ﷺ : بئس ما صنع صاحب هذا. فأنزل الله تعالى

---

(1) **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: II، ص: 255.

(2) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِآخِذِيهِ إِلَّا أَن تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾.

(3) **العِذْقُ**: القِنْوُ الذي يكون فيه البلح. **والحَشِفُ**: التمر الجافّ اليابس.

هذه الآية»[1]. وممّا يؤكّد أنّ الرازي وظّف خبر سبب النزول توظيفًا معيّنًا في التفسير أنّ الواحدي يسوق خبرًا آخر في سبب نزول الآية متعلّق بزكاة الفطر[2]. ولذلك فإنّ معنى الكلمة المفردة في الآية يتحدّد في ضوء استعمال مخصوص لأخبار أسباب النزول.

وكثيرًا ما يُساق سبب النزول لتأكيد صحّة التفسير الوحيد المذكور في شأن الآية. وبذلك تُتَّخَذ بعض أخبار أسباب النزول حجّة على صواب التأويل الذي يرتضيه المفسّرون في شأن عدد من الآيات. ولنأخذ شاهدًا على ذلك سبب نزول الآية: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا﴾ [النساء: 172].

ويتمثل هذا السبب في «أن وفد نجران قالوا لرسول الله ﷺ: لِمَ تعيب صاحبنا؟ قال: ومن صاحبكم؟ قالوا: عيسى: قال: وأيّ شيء قلت؟ قالوا: تقول إنّه عبد الله ورسوله. قال: إنّه ليس بعار أن يكون عبدَ الله. فنزلت هذه الآية»[3]. وعلى هذا السبب بنى الرازي تأويله للآية منتهياً إلى القول: «وإذا حملناالآية على ما ذكرناه صارت هذه الآيات متناسبة متتابعة ومناظرة شريفة كاملة. فكان حمل الآية على هذا الوجه أولى»[4]. ولا شكّ في أنّ تأسيس التفسير على سبب النزول يقطع الطريق أمام إمكانات أخرى في تدبّر معنى الآية. ويتدعّم هذا القطع عندما يبرّر المفسّر اختياره بموافقته لسياق القول في الآية.

ويبلغ التعويل على سبب النزول في التفسير مبلغاً مهمّاً حينما يجمع

---

(1) تفسير الرازي، م.م.، ج: VII، ص: 61.
(2) انظر: أسباب النزول، م.م.، ص: 90.
(3) تفسير الرازي، م.م.، ج: XI، ص ص: 117 ـ 118. وانظر الخبر نفسه عند: الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 190.
(4) تفسير الرازي، م.م.، ج: XI، ص: 118.

المفسّر بين روايات عديدة لإثبات وجاهة التأويل الوحيد المتعلّق بآية ما على نحو ما حصل مع الآية: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [آل عمران: 31].

لقد جمع الرازي بين ثلاث روايات مختلفة في سبب نزولها لبيان معناها. من ذلك قوله: «أعلم أنّه تعالى لمّا دعا القوم إلى الإيمان به والإيمان برسله على سبيل التهديد والوعيد، دعاهم إلى ذلك من طريق آخر وهو أنّ اليهود كانوا يقولون (نحن أبناء الله وأحبّاؤه)، فنزلت هذه الآية.

وَيُرْوَى أنّه ﷺ وقف على قريش، وهم في المسجد الحرام يسجدون للأصنام. فقال: يا معشر قريش والله لقد خالفتم ملّة إبراهيم. فقالت قريش: إنّما نعبد هذه حبّاً لله تعالى ليقرّبونا إلى الله زلفى، فنزلت الآية.

وبالجملة فكلّ واحد من فِرَق العقلاء يدّعي أنّه يحبّ الله ويطلب رضاه وطاعته. فقال لرسوله ﷺ: قل إن كنتم صادقين في ادّعاء محبّة الله تعالى. فكونوا منقادين لأوامره محترزين عن مخالفته. وتقدير الكلام أنّ مَن كان محبّاً لله تعالى لا بدّ وأن يكون في غاية الحذر ممّا يوجب سخطه...»[1].

وبالمقابل يؤكّد المفسّرون تأويلهم لآية ما بإثبات سبب نزولها دون تعليل وجه تعلّقه بالتفسير. والنماذج على ذلك كثيرة منها الأخبار المبيّنة لسبب نزول جزء من الآية 197 من سورة البقرة 2 ﴿... وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰۖ...﴾ ذلك «أنّ هذه الآية نزلت في قوم كانوا يحجّون بغير زاد، وكان بعضهم إذا أحرَمَ رمى بما معه من الزاد، واستأنف غيرَه من الأزودة. فأمر الله جلّ ثناؤه مَن لم يتزوّد منهم بالتزوّد لسفره، ومَن كان منهم إذا زاد أن يحتفظ بزاده فلا يرمي به»[2]. وهذا المعنى وضّحته أقوال بعض الصحابة والتابعين في

(1) المصدر نفسه، ج: VIII، ص: 17. والملاحظ أنّ هذه الروايات الثلاث قد ذكرها الواحدي في: أسباب النزول، م.م.، ص ص: 105 ـ 106.

(2) تفسير الطبري، م.م.، ج: II، ص: 290.

سبب نزول الآية منهم ابن عبّاس وابن عمر وعكرمة وقتادة ومجاهد[1]. وقد مكّنت هذه الأقوال الطبري من ضبط المعنى المقصود من الآية حسب رأيه. وهو: «ولا تزوّدوا من أقواتكم ما فيه بلاغُكُم إلى أداء فرض ربّكم عليكم في حجّكم ومناسككم، فإنّه لا برّ لله جلّ ثناؤه في ترككم التزوّد لنفسكم ومسألتكم الناس ولا تضييع أقواتكم وإفسادها، ولكنّ البرّ في تقوى ربّكم باجتناب ما نهاكم عنه في سفركم لحجّكم وفِعْل ما أمركم به، فإنّه خير التزوّد فمنه تزوّدوا»[2].

إنّنا في هذا المثال أمام ثلاثة أطراف هي معنى الآية في ذاته وتأويل المفسّرين لها والمعنى المستفاد من خبر سبب النزول. ولنا أن نسأل عن المنطق الذي يحدد العلاقة بين هذا الثالوث، فالجليّ أنّ المفسّر ـ في هذه الحالة ـ **يطلب معنى الآية من خبر سبب النزول لا من نصّ الآية ذاته**. وتترتّب على ذلك نتيجتان متقابلتان هما:

- **أوّلاً**: قيام توافق ظاهريّ بين مضمون خبر سبب النزول والتفسير الذي أقرّه القدامى للآية.
- **وثانياً**: وجود تنافر بارز بين المعنى المجازي الوارد في الآية من ناحية وخبر سبب النزول والتفسير المستخلص منه من ناحية أخرى. ذلك أنّ الآية لا تتحدّث عن الزاد في دلالته الحقيقيّة المباشرة، بل تشير إلى التزوّد بزاد معنويّ يحتاج إليه القائم بالحجّ في تأدية شعائره.

وفي السياق نفسه يُبْنَى تفسير الآية على سبب نزولها دون حاجة إلى تعليل ارتباط المعنى بالسبب. وهذا ما نقف عليه مثلاً عند تعامل الرازي مع الآية 35 من سورة **الأنعام** 6[3]، إذ يقول: «المرويّ عن ابن عبّاس رضي الله

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ج: II، ص ص: 290 ـ 292.

(2) المصدر نفسه، ج: II، ص: 293.

(3) ﴿وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ ٱسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي ٱلْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي ٱلسَّمَآءِ فَتَأْتِيَهُم بِـَٔايَةٍ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾.

عنهما: إنّ الحارث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف أتى النبيّ ﷺ في نفر من قريش. فقالوا: يا محمّد ائتنا بآية من عند الله كما كانت الأنبياء، فإنّا نصدّق بك. فأبى أن يأتيهم بها فأعرضوا عن رسول ﷺ، فشقّ ذلك عليه. فنزلت هذه الآية. والمعنى: وإن كان كبر عليك إعراضهم عن الإيمان بك وصحّة القرآن، فإن استطعت أن تبتغيَ نفقاً في الأرض أو سلَّماً في الأرض فافْعَلْ»[1].

وما كان للرازي أن يذكر سبب النزول هذا لولا تعبيره عن المعنى المطلوب من الآية. بل إنّنا لا نستبعد أن يكون خبر سبب النزول قد اشتقّ بطريقة تكاد تكون حرفيّة من نصّ الآية. ولذلك لاحظنا عدم اهتمام الواحدي والسيوطي بها في كتابيّن خاصّين بعلم أسباب النزول.

غير أنّ مكانة أسباب النزول في التفسير القرآنيّ تزداد أهمّية وتتدعّم في الحالات التي تتعدّد فيها تأويلات الآية الواحدة. ويبنى المفسّر اختياره للتأويل الذي يراه موافقاً لمراد الله من كلامه على سبب النزول محاولاً في الوقت ذاته تعليل اختياره بمسالك في الاستدلال متنوّعة. ولنأخذ شاهداً على ذلك موقف المفسّرين من الآية: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ وَقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُمْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: 223].

لقد ذكر الرازي قبل تفسير الآية ثلاثة وجوه في سبب نزولها، من بينها قوله: «كانت الأنصار تنكر أن يَأتي الرجلُ المرأة من دُبُرِهَا في قُبُلِهَا. وكانوا أخذوا ذلك من اليهود. وكانت قريش تفعل ذلك، فأنكرت الأنصار ذلك عليهم. فنزلت الآية»[2].

ولئن كان سبب النزول واحداً رغم تعدّد صوره، فإنّ التعامل مع الآية أدّى إلى تفسيريْن لها مختلفيْن. فقد ورد التفسير الأوّل على لسان عبد الله بن عمر ومؤدّاه جواز إتيان المرأة من دبرها. فممّا يروى عن نافع قوله: «كنت

---

(1) تفسير الرازي، م.م.، ج: XII، ص: 207.
(2) المصدر نفسه، ج: VI، ص: 71.

أمسك على ابن عمر المصحف، إذ تلا هذه الآية: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾. فقال: أن يأتيها في دبرها»[1]. وأعتُرِض على هذا التأويل من وجوه ثلاثة[2].

أمّا التفسير الثاني، فهو الذي رآه الرازي متعلّقاً بسبب نزول الآية. وفي ذلك يقول: «الروايات المشهورة في أنّ سبب نزول هذه الآية اختلافهم في أنّه هل يجوز إتيانها من دُبرها في قبلها.. وسبب نزول الآية لا يكون خارجاً عن الآية. فوجب كون الآية متناولة لهذه الصورة، ومتى حملناها على هذه الصورة لم يكن بنا حاجة إلى حملها على الصورة الأخرى»[3].

والحاصل أنّ الأخذ بسبب نزول الآية في التفسير مكّن من فرض تأويل واحد لها من بين تأويليْن مذكوريْن في شأنها. وكانت حجّة الرازي في هذا الاختيار إدراج سبب النزول في التأويل حتّى أصبح ذلك من الضوابط المنظِّمة للعلاقة بين علميْ أسباب النزول والتفسير. ولذلك احْتكم إلى المبدأ التالي: «**سبب نزول الآية لا يكون خارجاً عن الآية**». فلا يمكن في هذه الحالة تجاهل سبب النزول لأنّه بمثابة المعيار المرجّح للتأويل الذي يرتضيه المفسّرون فضلاً عن استعانتهم بتحليل لغويّ لبعض مفردات الآية. وهذا ما قام به الطبري في تعليل تأويله للآية استناداً إلى معنى كلمة (أنّى) في كلام العرب[4]. ثمّ خلص إلى القول التالي: «وإذ كان ذلك هو الصحيح، فبيِّنٌ خطأ قول مَن زعم أنّ قوله ﴿فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ دليل على إباحة إتيان النساء في الأدبار، لأنّ الدُبُر لا مُحْتَرَث فيه. وإنّما قال تعالى ذكره (حرث لكم)، فأتوا الحرث من أيّ وجوهه شئتم. وأيُّ محترَث في الدُبر. فيقال: ائته من وجهه؟ وبيّنٌ ما بيّنّا صحّة معنى ما رُوِيَ عن جابر وابن عبّاس من أنّ هذه الآية نزلت فيما كانت اليهود تقوله

---

(1) **تفسير الطبري**، م.م.، ج: II، ص: 407.
(2) انظر: **تفسير الرازي**، م.م.، ج: VI، ص: 71 ـ 72.
(3) **المصدر نفسه**، ج: VI، ص: 73.
(4) انظر: **تفسير الطبري**، م.م.، ج: II، ص: 410.

للمسلمين: إذا أتى الرجل المرأة من دُبرها في قُبُلها جاء الولدُ أحول»[1].

وعندما ننظر في آيات الأحكام نرى المفسّرين متمسّكين بتقرير تأويل مفرد في كلّ آية منها من بين تأويلات عديدة أوردوها على سبيل الذكر للطعن فيها. ذلك أنّ المفسّرين في هذه الحالة ينتصرون للحكم الفقهيّ المستخلص من الآية والذي فرض نفسه تاريخيّاً وبرّرت المؤسّسة الفقهيّة مشروعيّته العمليّة، من ذلك ما وجدناه من أقوال في تفسير الآية: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ [النساء: 22]. وقد وقفنا، من بين ما وقفنا، على تأويلين لها مختلفين:

- **التأويل الأوّل**: ذهب أصحابه إلى أنّ النكاح، ههنا، عبارة عن الوطء القائم على العقد الصحيح، لأنّ الآية عندهم تحظر نكاح الأبناء لحلائل آبائهم. واستُخلص هذا المعنى من روايات عديدة في سبب نزول الآية، منها ما يرويه الأشعث بن سوّار: «تُوفّي أبو قيس ـ وكان من صالحي الأنصار ـ فخطب ابنه قيس امرأة أبيه. فقالت: إنّي أعدّك ولداً. ولكن آتي رسولَ الله ﷺ استأمره: فأتته فأخبرته. فأنزل الله تعالى هذه الآية»[2].

- **والتأويل الثاني**: يتمثل في القول بأنّ النكاح في الآية «حقيقة في الوطء ومجاز في العقد» على ما يقول الكرخي (تـ. 340هـ)[3]. وترتّب على هذا الفهم أنّ الآية نهَت عن نكاح الآباء الفاسد الخارج عن ضوابطه المقرّرة في الشرع. ولئن اعتبر الطبري هذا التأويل منسجماً مع ظاهر التنزيل ـ لأنّ الأداة «ما» معبّرة عن غير العاقل، وهو، في هذا الآية محمول على معنى العقد ـ فإنّه لم يأخذ به حتّى لا يكون النهي المذكور في هذه الآية منحصراً

---

(1) المصدر نفسه، ج: II، ص: 411.

(2) الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 152. وانظر أيضًا: السيوطي، لباب النقول، م.م.، ص ص: 116 ـ 117.

(3) تفسير الرازي، م.م.، ج: X، ص: 18.

في النكاح الفاسد[1]. فالذي يشدّد عليه المفسّرون في هذه المسألة هو تعلّق النهي بـ«منع نكاح الأبناء حلائل الآباء»[2].

ولم يكن أمام المفسّرين للطعن في التأويل الثاني للآية سوى الاتّكاء على سبب النزول وعدّه حجّة قاطعة على صحّة الحكم المستخرج من الآية، فاستبعدوا فهماً آخر للآية لم يرض عنه الفقهاء[3]. ولذلك نرى الرازي مدافعاً عمّا استقرّ عليه العمل في حكم الآية قائلاً: «إنّ النكاح لو كان حقيقة في الوطء مجازاً في العقد ـ وقد ثبت في أصول الفقه أنّه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه معاً ـ فحينئذ يلزم أن تكون الآية دالّة على حكم العقد. وهذا وإن كان قد التزمه الكرخيّ لكنّه مدفوع بالدليل القاطع. وذلك لأنّ المفسّرين اجمعوا على أنْ سبب نزول هذه الآية هو أنّهم كانوا يتزوّجون بأزواج آبائهم. وأجمع المسلمون على أنّ **سبب نزول الآية لا بدّ وأن يكون داخلاً تحت الآية**. بل اختلفوا في أنّ غيره هل يدخل تحت الآية أم لا؟ وأمّا كون سبب النزول داخلاً فيها، فذاك مجمع عليه بين الأمّة، فإذا ثبت بإجماع المفسّرين أنّ سبب نزول هذه الآية هو العقد لا الوطء، **وثبت بإجماع المسلمين أن سبب النزول لا بدّ وأن يكون** مراداً، ثبت بالإجماع أنّ النهي عن العقد مرادٌ من هذه الآية. فكان قول الكرخي واقعاً على مضادّة هذا الدليل القاطع. فكان فاسداً مردوداً قطعاً»[4].

يطبّق الرازي مرّة أخرى ضابطاً من ضوابط علم أسباب النزول هو دخول السبب في الآية والتعويل عليه في الوقوف على معناها، واحتاج المفسّر في

(1) يعرّف الطاهر ابن عاشور النكاح بالقول: «إنّ لفظ النكاح في كلام العرب لا معنى له إلاّ العقد بين الزوجيْن. ولم أرَ لهم فيه إطلاقًا آخر فيه لا حقيقة ولا مجازًا»، تفسير التحرير والتنوير، م.م.، ج: II، ص: 415.

(2) تفسير القرطبي، م.م.، ج: V، ص: 68.

(3) راجع مثلاً: سحنون التنوخي، المدوّنة الكبرى، طبعة أولى، دار الفكر، بيروت، (د. ت.)، ج: II، ص: 155.

(4) تفسير الرازي، م.م.، ج: X، ص ص: 19 ـ 20.

إثبات صحّة هذا الضابط إلى **سلطة الإجماع**[1]. وعندئذ بيّن سبب النزول أنّ المقصود من الآية منع نكاح الابن لامرأة أبيه، وهو نكاح صحيح شرعاً لا مجرّد وطء حتّى لا يكون نكاحاً فاسداً.

وفعلاً فإنّ بعض جزئيّات خبر سبب النزول وُظّفت على نحو ما لإبراز معنى النكاح الصحيح المستفاد من الآية. من ذلك أنّ أبا قيس المذكور في سبب النزول «كان من صالحي الأنصار» ممّا يحمل على الاعتقاد بأنّ عقده على زوجه صحيح.

ويكون التعويل على أسباب النزول في اختيار التأويل المطلوب من المفسّرين كافياً في حدّ ذاته دون الحاجة إلى تعليل ذلك الاختيار وفي هذه الحالة يمثّل سبب النزول دليلاً أوحد على تأويل المفسّر للآية من بين تأويليْن لها أو ما يزيد عليهما. وهذا ما يشفّ عنه موقف المفسّرين من الآية: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْاْ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِۗ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِۗ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 232].

تندرج هذه الآية في باب أحكام النكاح عموماً وفي شرط من شروط النكاح لدى أهل السنّة خصوصاً. ودار اختلاف المفسّرين والفقهاء على النكاح يكون بوليّ أو بدونه؟ وترتّب على هذا السؤال تأويلان للآية هما:

- **أوّلاً**: إذا وجّهنا الخطاب في قوله ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾[2] إلى الأولياء، دلّت الآية على عدم تجويز النكاح بغير وليّ. وما كان للمفسّرين أن يقرّروا هذا الشرط في النكاح لولاة استنادهم في تأويل الآية إلى سبب نزولها، وهو

(1) يُلاحظ تكرار كلمة «إجماع» ستّ مرّات في الشاهد السابق.

(2) العَضْل: المنع والتضييق. ومنه الداء العُضال «وهو الداء الذي لا يطاق علاجه لضيقه عن العلاج وتجاوزه حدّ الأدواء التي يكون لها علاج...»، **تفسير الطبري**، م.م.، ج: II، ص: 500.

على ما يروي معقل بن يسار (تـ. 65هـ): «كنتُ زوّجتُ أختاً لي من رجل. فطلّقها حتّى إذا انقضت عدّتها جاء يخطبها. فقلتُ له: زوّجتك وأَفْرَشْتُكَ وَأَكْرَمْتُكَ، فطلّقْتها ثمّ جئت تخطبها. لا والله لا تعود إليها أبداً. قال: وكان رجلاً لا بأس به. فكانت المرأة تريد أن ترجع إليه. فأنزل الله عزّ وجلّ هذه الآية. فقلتُ: الآن أفعلُ يا رسول الله. فزوّجتها إيّاه»[1].

- **وثانياً**: متى جعلنا المخاطَب في قوله ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ الأزواجَ، لم يُحْتَجْ إلى الأولياء في النكاح لأنّهم غير معنيّين البتّة بالآية. ولذلك عوّل أصحاب أبي حنفية على هذه الآية للقول بحقّ المرأة في أن تزوّج نفسها[2].

وإزاء هذيْن التأويليْن انتصر المفسّرون للأوّل منهما. فعبّلا القرطبي عن هذا الموقف قائلاً: «. . . **والأوّل أصحّ لما ذكرناه من سبب النزول**»[3]. ويعنى ذلك أنّ سبب النزول كان حاسماً في اختيار التأويل الذي فرضه المفسّرون. ولا شكّ في أنّ الاستناد إلى سبب النزول في التفسير ليس إلا حجّة واهية لتبرير القيم التي يدين بها المجتمع في تنظيم العلاقات الأسريّة حفاظاً على توازنه وعلى ضمان استمراره. «فالولاية شرط أساسيّ لاستقامة أحوال المجتمع، وبه تُدرك المكانة الاجتماعيّة للأفراد، وفي هذا المسار تنزّل الأخبار عن الرسول، وجميعها يؤكّد أنّ الولاية شرط أساسيّ في استقامة المجتمع ومنها الحديث «لا تنكح نفسها إلا زانية» لأنّ البَغِيَّ ملفوظة من مجتمعها، مخلوعة عن عشيرتها»[4].

ومتى جوّدنا النظر في خبر سبب النزول اتّضح لنا أنّ منع النكاح بغير وليّ لم يكن مقتصراً على البكر دون الثيّب، وهو ما يعكس تمسّك المفسّرين

---

(1) الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 83.

(2) انظر: **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: III، ص: 105.

(3) **المصدر نفسه**، الصفحة نفسها.

(4) نائلة السلّيني الراضوي، **تاريخيّة التفسير القرآني**، م.م.، ج: I، ص: 83.

المتأخّرين بشرط النكاح بوليّ في البكر والثّيب معاً[1]. وجليّ أنّ اشتراط الولاية في النكاح ينمّ عن تغيّر نظرة الفقهاء إلى شروط النكاح من عصر إلى آخر. وقد كرّس هذا التغيّر منطق الانغلاق الغالب على المؤسّسة الفقهيّة عموماً في محاورتها شؤون المجتمع وأحواله المتقلّبة باستمرار. وبذلك تُنُوسِي تأويل أبي حنيفة للآية، ولم يلتفت في العصور المتأخّرة إلى موقف مالك بن أنس من قصر الولاية على البكر دون الثيّب[2].

وفضلاً عن ذلك، فإنّ لنا اعتراضاً على تأويل المفسّرين للآية المبنيّ على سبب نزولها هو أنّ في أوّلها ما يقيم البرهان على أنّ المخاطَبين فيها هم الأزواج على نحو ما يجلوه قوله: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾. وعندئذ لا توجد قرينة لغويّة أو مقاميّة تفيد التحوّل في المخاطب من الأزواج في (طَلَّقْتُم) إلى الأولياء في ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾.

ومن الشواهد الدالّة أيضًا على أثر أسباب النزول في التفسير تعامل القدامى مع الآية التالية: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: 190].

لقد ذهب جلّ المفسّرين إلى اعتبار هذه الآية أوّل ما نزل في الأمر بالقتال. وعلّقوا بها سبب نزول رواه ابن عبّاس مفاده تجهّز الرسول وأصحابه لأداء عمرة القضاء (7هـ) وتخوّفهم من صدّ قريش لهم ومنعهم من بلوغ المسجد الحرام ممّا قد يفضي إلى قتال بين الفريقين في شهر محرّم. فكان ذلك سببًا في نزول الآية[3]. وعوّل القدامى على هذه الرواية في ضبط معنى الآية مكتفين بذكر تأويلات أخرى لها دون الأخذ بها في التفسير. وهذا ما يشفّ عنه قول الرازي: «اختلفوا في المراد بقوله ﴿ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ﴾ على وجوه، أحدها،

(1) راجع: صحيح البخاري، م.م.، ج: III، ص ص: 369 ـ 370، (باب مَنْ قال: لا نكاح إلاّ بوليّ).

(2) راجع: نائلة السلّيني الراضوي، تاريخيّة التفسير القرآني، م.م.، ج: I، ص: 84.

(3) انظر: الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص ص: 57 ـ 58.

وهو قول ابن عبّاس، المراد منه: قاتلوا الذين يقاتلونكم إمّا على وجه الدفع عن الحجّ، أو على وجه المقاتلة ابتداءً. **وهذا الوجه موافق لما رويناه عن ابن عبّاس في سبب نزول هذه الآية.** وثانيها: قاتلوا كلّ مَن له قدرة وأهليّة على القتال. وثالثها: قاتلوا كلّ مَن له قدرة على القتال وأهليّة كذلك، سوى مَن جنح للسِلْم [...] واعلم أنّ القول الأوّل أقرب إلى الظاهر»[1].

إنّ تفسير الآية استنادًا إلى سبب نزولها يمنح المسلمين حقّ مقاتلة خصومهم، بما أنّ القتال، حسب هذا التفسير، مُبَرَّر. فهو لا يكون إلاّ من منطلق الدفاع عن النفس والذبّ عن الإسلام. ثمّ إنّ المفسّرين استغلّوا الأمر بالقتال في الآية لتبرير عمل أتاه الرسول وأصحابه لمّا عزموا على تأدية عمرة القضاء، واستعدّوا لمقاتلة قريش في الحرم المكّيّ وفي الشهر الحرام.

ولكن متى تفحّصنا نصّ الآية بان لنا عدم إشارته إلى معنى القتال من باب «الدفع عن الحجّ»، وتأكّد عندنا، بعد المقارنة بين مدوّنات التفسير القديمة، أنّ الطبري مثلاً ـ على عنايته بأسباب النزول ـ لم يَرَ لهذه الآية سبب نزول تاريخيّ. ولا نستبعد أن يكون المفسّرون من بعده قد عثروا في الآية على ما يبرهن على حقّ الرسول في مقاتلة قريش وقت عمرة القضاء. واحتاجوا عندئذ إلى تركيب سبب نزول على الآية واستخلاص معنى منها لا سبيل إلى بلوغه دون الأخذ بذاك السبب. فحين ننظر في كتب المغازي مثلاً لا نقف على ما يوحي باستعداد قريش لمقاتلة الرسول عند عمرة القضاء. بل إنّ حذر المسلمين كان شديدًا من أعدائهم. إذ خرج الرسول في ألفيْ رجل وحمل «السلاحَ البيضَ والدروع والرماح، وقاد مائة فرس [...] وقدّم السلاح إلى بطن يأْجَج حيث يُنظَر إلى أنصاب الحرم»[2].

وجليّ أنّ التسليم بسبب نزول هذه الآية ينجرّ عنه القول بنزولها في السنة

---

(1) تفسير الرازي، م.م.، ج: V، ص: 128.

(2) طبقات ابن سعد، م.م.، ج: I، ص: 431.

السابعة للهجرة، والحال أنّ سورة البقرة 2، بإجماع المفسّرين وعلماء القرآن نزلت في السنة الثانية للهجرة وعُدّت أوّل سورة نزلت بالمدينة[1]. ولذلك نعتقد بأنّ سبب النزول ليس إلاّ تعلّة لتفسير الآية تفسيرًا موجّهًا إلى تشريع مقاتلة الأعداء في الأشهر الحرم وغيرها سواء في مرحلة الدعوة أو في المراحل التاريخيّة التالية لها. ويُسلمنا ذلك إلى نتيجة مهمّة هي تأثّر التأويل بضغوط الواقع التاريخيّ الذي يخضع له المفسّر. وهذا ما يفصح عنه قول أبي عبَيْد القاسم بن سلام: «والناس بالثغور اليوم جميعًا على هذا القول، يرونَ الغزو مباحًا في الشهور كلّها. ولم أَرَ أحدًا من علماء الشام والعراق ينكره عليهم»[2].

هذه إذن بعض النماذج الدالّة على توظيف أسباب النزول في التفسير القرآنيّ، إذ يُعوَّل عليها في اختيار التفسير المطلوب والمعبِّر ـ من وجهة نظر المفسّرين ـ عن مراد الله من تنزيله. والذي يبدو لنا أنّ شيوع هذا المنهج في التعامل مع أخبار أسباب النزول وشموله لآيات الأخبار والأحكام[3] أسّس هذه الظاهرة البارزة في مصنّفات التفسير.

ولعلّ من أهمّ النتائج المنجرّة عن تحكّم أسباب النزول في تأويل آيات المصحف فرض فهم وحيد لها قدّر المفسّرون مطابقته للدلالات المقصودة من الوحي، على الرغم من أنّهم في أغلب الأحيان يسوقون أكثر من تأويل للآية الواحدة. وعندئذ مثّلت أسباب النزول عندهم، وخاصّة المتأخّرين منهم، سلطة ضاغطة في محاورتهم آيات النصّ الدينيّ. ذلك أنّهم سلّموا بحقيقة تلك الأسباب وحدوثها في التاريخ من ناحية ووثقوا بأنّها بلَغتهم من طريق النقل عمّن شهد التنزيل من ناحية أخرى.

---

(1) انظر: ابن النديم، **الفهرست**، (طبعة تونس/الجزائر)، م.م.، ص: 127.

(2) **تفسير الرازي**، م.م.، ج: VI، ص: 31.

(3) حقّقت نائلة السلّيني الراضوي بعض أخبار أسباب النزول تحقيقًا علميًّا دقيقًا في أبواب المناكح وأحكام الفراق والمواريث وغيرها. انظر: **تاريخيّة التفسير القرآني**، م.م.، ج: I، ص ص: 77 ـ 79 وص ص: 125 ـ 126 وص ص: 137 ـ 238.

بهذا يتّضح لنا أنّ سيادة أسباب النزول على التفسير أفضت إلى إقصاء تأويلات، واقعة أو ممكنة، لآي المصحف لم يعتدّ بها المفسّرون في تعيين دلالاتها. وتعكس هذه الطريقة في التفسير ما اصطنعوه من ضوابط أدّت إلى تسييجه، ومن أبرزها اعتبارهم سبب النزول داخلاً في الآية على نحو ما قرّره فخر الدين الرازي.

ولا يذهبَنّ في الأذهان أنّ الآيات التي لها أسباب نزول معروفة فُسِّرت تعويلاً عليها فقط. ذلك أنّ المفسّرين عيّنوا معاني الآيات بالرجوع إلى أسباب نزولها ولكن دون الاقتصار عليها في نشاطهم التأويليّ. وهم بهذا الصنيع يجمعون في الموطن الواحد بين التأويل المبنيّ على سبب النزول وما سواه من التأويلات غير المقيّدة بأيّ سبب نزول كان. من ذلك ما انتهى إليه بعض المفسّرين في تدبّرهم معنى قوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: 122].

يتمثّل التأويل الأوّل للآية في بيان حكم من أحكام الجهاد، وهو ألاّ يهبّ المسلمون كلُّهم إلى الغزو حتّى لا يبقى الرسول وحده بالمدينة. واستخلص المفسّرون هذا المعنى من سبب نزول الآية المنقول عن ابن عبّاس(1)، وبذلك تكون الآية متعلّقة في معناها بالآيات السابقة عليها الكاشفة عن عيوب المنافقين وقعودهم عن غزوة تبوك(2).

أمّا التأويل الثاني، فإنّه لا يقيم وزنًا لسبب نزول الآية ولا لسياقها الدلاليّ في السورة، إذ يجوز القول بأنّ «هذه الآية ليست من بقايا أحكام الجهاد، بل هو حكم مبتدأ مستقلّ بنفسه. وتقريره أن يقال إنّه تعالى لمّا بيّن في هذه السورة أمْر الهجرة، ثمّ أمْر الجهاد، وهما عبادتان بالسفر، بيّن أيضًا عبادة التفقّه من جهة الرسول عليه السلام وله تعلّق بالسفر. فقال: وما كان المؤمنون لينفروا

---

(1) انظر: الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 269.

(2) انظر: تفسير الرازي، م.م.، ج: XVI، ص: 225.

كافّة إلى حضرة الرسول ليتفقّهوا في الدين، بل ذلك غير واجب وغير جائز، وليس حاله كحال الجهاد معه الذي يجب أن يخرج فيه كلّ مَن لا عُذر له»[1]. وغير خافٍ أنّ هذا التخريج يجعل النفرة إلى الرسول لا إلى الغزو. وهو تفسير يمكن قبوله في تقدير الرازي.

إنّ مأتى أهمّية التأويل المستند إلى سبب نزول الآية إثباته كون الجهاد فرض كفاية لا فرض عين[2]. ولا سبيل إلى تقرير هذا الحكم من أحكام الجهاد دون التعويل على سبب النزول. ولعلّنا لا نجانب الصواب إن قلنا إنّ اتّساع رقعة البلاد الإسلاميّة وترامي أطرافها بعد حركات الفتوح المتوالية لم يعد يسمح بالقول إنّ الجهاد فرض عين. ومن ثمّ وجد المفسّرون في هذه الآية ما يجعل الجهاد من فروض الكفايات، وهو حكم لم يكن معلومًا زمَن الدعوة المحمّديّة.

والذي نخرج به أنّ عدم اكتفاء المفسّرين بالتأويل المبنيّ على سبب النزول، وتجاوزه إلى تأويل أو أكثر معبّر عن معنى الآية دليل ساطع على أنّ مِن التأويلات غير المتعلّقة بأسباب النزول ما يجلو معاني آيات القرآن يتعذّر بلوغها في حال الاكتفاء بالتأويل المستفاد من سبب النزول.

وفعلاً، فقد ورد في ثنايا التفسير القرآنيّ ما يشير إلى ضيق المفسّرين ببعض أسباب النزول لعدم انسجامها مع المعاني المرادة من آيات المصحف. ولكنّهم لم يتجرّؤوا على نقض الروايات المتواترة الخاصّة بتلك الأسباب أو إبطال ما حصل حولها من «إجماع» على حقيقتها التاريخيّة. وحسبنا شاهدًا تأويل الطبري للآية: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا۟ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ وَٱسْتَغْفِرُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: 199].

اختُلِفَ في تحديد المخاطبين في الآية. فذهب بعضهم إلى أنّهم

(1) المصدر نفسه، ج: XVI، ص: 226.

(2) انظر: تفسير القرطبي، م.م.، ج: VIII، ص: 186.

«الحُمْس»[1] أي قريش ومَن كان على دينها مثل بني عامر، واستدلّوا على هذا التأويل بما روته عائشة عن سبب نزول الآية، وهو وقوف قريش بمزدلفة قائلين: «نحن قطين الله»، بينما كان غيرهم من العرب يفيض من عَرَفَة[2]. إلاّ أنّ الضحّاك اعتبر المخاطَبين في الآية المسلمين كلَّهم، وهو ما استدعى القول بأنّ المقصود بـ«الناس» في نصّ الآية إبراهيم الخليل[3].

ولئن انتصر الطبري للتأويل الأوّل لصوابه في رأي المفسّرين، فإنّه نبّه إلى صحّة تفسير الضحّاك. ولولا قيام التأويل الأوّل على سبب نزول الآية لتسنّى للمفسّر العمل بقول الضحّاك لوجاهته. وهذا ما يبسطه قول الطبري: «لولا إجماع مَن وصفتُ إجماعَه على أنّ ذلك تأويله لقلت: أوّلى التأويلين بتأويل الآية ما قاله الضحّاك [. . .] فإذْ كان لا وَجْهَ لذلك، وغير جائز أن يأمر الله عزّ وجلّ بأمر لا معنى له، كانت بيّنة صحّة ما قاله من التأويل في ذلك وفسادُ ما خالفه، لولا الإجماع الذي وصفناه وتظاهر الإخبار بالذي ذكرناه عمّن حكينا قوله من أهل التأويل»[4]. وبذلك فإنّ سبب النزول مثل عقبة أمام المفسّر لتبنّي تأويل للآية مغاير لما يؤدّي إليه سبب النزول من فهم لنصّ التنزيل.

وفي السياق نفسه أدرك الرازي أنّ بعض أسباب النزول ـ وإن ثبتت صحّتها بمقاييس القدامى ـ قاصرة عن إدراك مراد الله من وحيه ولكنّه لم يستطع عمليّاً التخلّص منها وإن فُهِمَ من كلامه ما يؤكّد تجاوزه لها تجاوزاً نظرياً. وإلى هذا الموقف خلص عند تأويله للآية: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي ٱلصَّدَقَٰتِ فَإِنْ أُعْطُوا۟ مِنْهَا رَضُوا۟ وَإِن لَّمْ يُعْطَوْا۟ مِنْهَآ إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ﴾ [التوبة: 58].

---

(1) الحمس: هم أهل الحرم. انظر: تفسير الطبري، م.م.، ج: II، ص: 305. وقيل: «الأحمس: الشديد الشحيح على دينه»، الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 65.

(2) انظر: تفسير الطبري، م.م.، ج: II، ص: 303، والواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 65.

(3) انظر: تفسير الطبري، م.م.، ج: II، ص: 305.

(4) المصدر نفسه، ج: II، ص: 306.

لقد نزلت هذه الآية طعناً في ابن ذي الخويصرة التميمي (تـ. 37هـ) الذي اتّهم الرسول بعدم العدل في قسمة الصدقات[1]. فدلّت الآية على أنّ اللمز كان لهذا السبب بعينه. غير أنّ الرازي رأى إفادات أخرى يمكن التعويل عليها في تدبّر معنى الآية. ولذلك نراه يقول: «**ولولا هذه الروايات لكان يحتمل وجوهاً أُخَر سواها...**»[2]. وفي هذا القول ساق الرازي ثلاثة تأويلات للآية.

ويعكس هذا الموقف دون شكّ ضيق المفسّرين من بعض أخبار أسباب النزول وتململهم في الأخذ بها في تأويل آيات المصحف. ويبدو أنّ هذا الموقف قد تطوّر في اتّجاه استبعاد بعض أسباب النزول في التفسير.

II ـ استبعاد أسباب النزول في التفسير:

أمكن للمفسّرين في بعض الأحيان التخلّص من أسباب النزول في اختيار التأويل الموافق في نظرهم لمراد الله من وحيه. واكتفوا في هذه الحالة بسوق الأسباب من باب الذكر فقط[3]. ويعني ذلك عدم تجرّئهم على الطعن فيها طعناً صريحاً رغم أنّ الدلالات المستفادة منها خارجة عن اختيارهم في التأويل.

إنّ العدول عن سبب نزول الآية يكون، في بعض المواطن، منحصراً في تأويل كلمة مفردة. وهذا ما نتبيّنه مثلاً في ضبط المقصود بـ«الخبيث» في الآية: ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾ [آل عمران: 179].

ففي قول أوّل عُنِيَ بالخبيث «المنافق» وإلى هذا الفهم ذهب مجاهد وابن

(1) راجع: تفسير الطبري، م.م.، ج: XVI، ص: 97. وانظر أيضًا: الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 253.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) راجع:

A. RIPPIN, *The Function of asbab al nuzul in Qur'anic exegesis, op. cit.*, p.2.

جريج. أمّا في القول الثاني فإنّ الخبيث هو «الكافر بالهجرة والجهاد»[1]. وهذا ما يؤكّده سبب نزول الآية المرويّ على لسان السديّ، ولكنّ ذلك لم يمنع الطبري من ترجيح القول الأوّل على الثاني القائم على سبب النزول. فنراه يقول مبرّراً اختياره: «والتأويل الأوّل أولى بتأويل الآية لأنّ الآيات قبلها في ذكر المنافقين. وهذه في سياقها، فكونها بأن تكون فيهم أشبه منها بأن تكون في غيرهم»[2].

وقد قدّم المفسّرون تبريرات مختلفة تعلّل عدم استنادهم إلى أسباب النزول في التفسير، منها ما يتّصل بتاريخ نزول الآية **أوّلاً** ومنها ما يرجع إلى سياق الخطاب في السورة **ثانياً**، ومنها ما يُرَدُّ إلى صورة الرسول وصحابته في الوجدان الإسلاميّ **ثالثاً**.

فعندما نظر الرازي في الآية 108 من سورة البقرة 2[3]، ذكر سبب النزول الدالّ على أنّ الخطاب في الآية موجّه إلى أهل مكّة وتحديداً إلى عبد الله بن أميّة المخزوميّ، أو رهط من قريش حسب روايتيْ ابن عبّاس ومجاهد[4]. وذلك أنّهم قالوا للرسول: «يا محمّد اجعل لنا الصفا ذهباً، ووسّع لنا أرض مكّة. وفجّرْ الأنهارَ خلالها تفجيراً نؤمنْ بك»[5]. غير أنّ الرازي لم يعتدّ بسبب النزول معتبراً أنّ المخاطبين هم اليهود. واستدلّ على قوله بأنّ الآية مدنيّة وما سبقها من حديث عنهم يقطع بصحّة موقفه.

وأشار الطبري إلى اختلاف أهل التأويل في المَعْنِيِّين بالآية: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ

---

(1) تفسير الطبري، م.م.، ج: III، ص: 529.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها. ويبدو أنّ الواحدي قد تصرّف في رواية السدّي، فجعل سبب النزول متعلّقًا بالمنافقين. انظر: أسباب النزول، م.م.، ص: 136.

(3) ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْـَٔلُوا۟ رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ ۗ وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾.

(4) تفسير الرازي، م.م.، ج: III، ص: 235.

(5) الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 37.

لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوْ تَأْتِينَآ ءَايَةٌ﴾ [البقرة: 118]، وساق ثلاثة أقوال هي:

- المقصود من الآية هم النصارى حسب مجاهد.
- المخاطبون في الآية هم اليهود على عهد الرسول. وممّا يؤكّد ذلك سبب النزول الذي رواه ابن عبّاس[1].
- الخطاب في الآية موجّه إلى «مشركي العرب» على نحو ما مال إليه قتادة والربيع بن أنس.

ورجّح الطبري القول الأوّل على القولين الآخريْن رغم عدم استناده إلى سبب النزول. فالآية عنده نزلت في النصاري «**لأنّ ذلك في سياق خبر الله عنهم** وعن افترائهم عليه وادّعائهم له ولداً [. . .] ولا ينبغي لله أن يكلّم إلاّ أولياءه ولا يؤتي آية معجزةً على دعوى مُدَّع إلاّ لِمَن كان مُحِقّاً في دعواه وداعياً إلى الله وتوحيده. . .»[2].

ولئن ردّ الطبري في هذا المثال على القائلين بأن المعنيّين بالآية مشركو العرب مقدِّماً البرهان على صحّة دعواه، فإنّه سكت عن القول المبنيّ على سبب نزول الآية. ولهذا السكوت دلالة مهمّة في تقديرنا. إذ أنّ المفسّر يسلِّم بالحقيقة التاريخيّة للسبب ويثق برواية ابن عبّاس له. وعندئذ يتعذّر الطعن في الخبر ممّا يحول دون مراجعته مراجعة نقديّة. فيُكْتَفَى بإثباته دون الاعتماد عليه في التفسير.

ومن الشواهد المعبّرة أيضًا عن تأويل بعض الآيات دون الالتفات إلى أسباب نزولها ما ذكره الرازي من موقفيْن مختلفيْن متعلّقيْن بالآية: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِىَ عَلَيْنَا غَيْرَهُۥ وَإِذًا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلًا﴾ [الإسراء: 73].

---

(1) انظر: تفسير الطبري، م.م.، ج: I، ص: 560. وراجع أيضًا: السيوطي، لباب النقول، م.م.، ص: 37.

(2) تفسير الطبري، م.م.، ج: I، ص: 560.

لقد أورد المفسّر خمس روايات في سبب النزول، منها ما يشير إلى نزول الآية بمكّة، ومنها ما يدُلّ على نزولها بالمدينة رغم كون سورة **الإسراء 17** مكّيّة في نظر القدامى. فالذي ذهب إليه ابن عبّاس مثلاً أنّ هذه الآية نزلت «في وفد ثقيف أتوا رسول الله ﷺ فسألوه شططًا. وقالوا: متّعنا باللات سنة وحَرِّمْ وادينا كما حرّمت مكّة شجرها وطيرها ووحشها. فأبى ذلك رسول الله ﷺ ولم يجبهم. فكرّروا ذلك الالتماس وقالوا: إنّا نحبّ أن تعرف العربُ فضلنا عليهم، فإن كرهتَ ما نقول وخشيتَ أن تقول العرب: أعطيْتَهُم ما لم تعُطِنا فقُلْ: الله أمرني بذلك. فأمسك رسول الله ﷺ عنهم. وداخلهم الطمع. فصاح عليهم عمر وقال: أما ترون رسول الله ﷺ قد أمسك عن الكلام كراهيّة لما تذكرونه؟ فأنزل الله هذه الآية»[1]. وإضافة إلى هذه الرواية، فإنّ الرازي ساق أخبارًا أخرى في سبب نزول الآية نُسِبَتْ إلى الحسن البصري وسعيد بن جُبَيْر.

غير أنّ التأويل المستفاد من الآية تعويلاً على سبب نزولها يمكن بلوغه دون الحاجة إلى تبريره بتلك الروايات. وهذا ما يجلوه قول القفّال (تـ. 365هـ): «قد ذكرنا في سبب نزول هذه الآية المذكورة، **ويمكن تأويلها من غير تقييد بسبب يضاف إلى نزولها فيه** لأنّ من المعلوم أنّ المشركين كانوا يسعون في إبطال أمر رسول الله ﷺ بأقصى ما يقدرون عليه [. . .] وذلك أنّهم قصدوا أن يفتنوه عن دينه وأن يزيلوه عن منهجه. فبيّن تعالى أنّه يثبته على الدين القويم والمنهج المستقيم. **وعلى هذا الطريق فلا حاجة في تفسير هذه الآيات إلى شيء من تلك الروايات**»[2].

إنّ موقف أبي بكر القفّال من سبب نزول الآية جدير بالاهتمام. ذلك أنّ هذا السبب لا يُضيف معنى مغايرًا للمعنى الذي يمكن إدراكه من نصّ الآية مباشرة. ولذلك لم يُؤدّ سبب النزول وظيفة حقيقيّة في تأويل الآية.

---

(1) تفسير الرازي، م.م.، ج: XXI، ص: 20.

(2) المصدر نفسه، ج: XXI، ص ص: 22 ـ 23.

ولكن الذي نذهب إليه أنّ إهمال سبب النزول في التفسير ناهض بوظيفة ضمنيّة تتعلّق بشخص الرسول وصورته في الوجدان الإسلاميّ. إذ تكاد تشترك روايات سبب النزول في إبراز تردّد الرسول في قبول مطالب وفد ثقيف حتّى إنّه لم يرُدّ على ما سألوه ولاذَ بالصمت. ولذلك أشارت بعض الروايات إلى تدخّل عمر الحاسم كي يضع حدًّا لتردّد الرسول ولطمع سائليه. وفعلاً، فإنّ العبارة القرآنيّة أفصحت عن هذا المعنى: «وَإِنْ كَادُوا لِيَفْتِنُونَكَ عَنْ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ».

ومرّة أخرى لم يلتفت الرازي في تأويل الآية 52 من سورة الحجّ 22 إلى سبب نزولها. وقد اشتهر عند القدامى بـ«حديث الغرانيق»[1] أو ما يعرَف عند الدارسين المحدثين بـ«الآيات الشيطانيّة». واعترض على خبر سبب النزول من مسالك ثلاثة هي:

- **القرآن**: إذ توجد آيات دالّة على صدق الرسول في تبليغ الوحي وبأمانته في التبليغ من مثل: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۖ﴾ [يونس: 15] و﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ﴾ [الأعلى: 6].
- **السنّة**: لم يذكر البخاري في «صحيحه» حديث الغرانيق عند الإشارة إلى قراءة الرسول لسورة **النجم** 53.
- **المعقول**: وله وجوه كثيرة منها أنّ النبيّ كان يدعو إلى نفْي الأوثان لا إلى تعظيمها. ثمّ إنّ عداوة قريش له لا يمكن أن تزول بمجرّد ما جرى على لسانه من كلام حَسِبَه وحيًا. ثمّ إنّ الأخذ بسبب النزول يفتح الباب أمام إمكان الزيادة في الوحي أو النقصان منه.

وانتهى الرازي إلى القول: «فبهذه الوجوه عرفنا على سبيل الإجمال أنّ

---

(1) انظر: **المصدر نفسه**، ج: XXIII، ص ص: 49 ـ 50، والواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص ص: 319 ـ 320.

هذه القصّة موضوعة. أكثر ما في الباب أنّ جمعًا من المفسّرين ذكروها، لكنّهم ما بلغوا حدّ التواتر. وخبر الواحد لا يعارض الدلائل النقليّة والعقليّة المتواترة»[1].

ولا شكّ في أنّ استبعاد سبب النزول في تأويل الآية يجعل الرسول بمنأى عمّا يجوز أن يتلفّظ به من قول لا صلة به بالوحي. ولذلك أبطل الرازي احتمال قول الرسول لعبارة: «تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى» مِن طريقَيْ السهو والقسر. ويمكن أن يكون تلفّظه بتلك العبارة من باب الاختيار لكن بشرط أن تؤوّل الغرانيق على أنّها الملائكة.

وضمن هذا الموقف بنى القرطبي تفسيره للآية 77 من سورة النساء 4 دون الالتفات إلى سبب نزولها مكتفيًا بذكره ومعلّلاً اختياره في التأويل. فقد جاء في الآية ما يلي: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوٓاْ أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ ٱلنَّاسَ كَخَشْيَةِ ٱللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً ۚ وَقَالُواْ رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا ٱلْقِتَالَ لَوْلَآ أَخَّرْتَنَآ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ ۗ قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ وَٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾.

ولئن قال ابن عبّاس بنزول الآية في عبد الرحمان بن عوف (تـ. 32هـ) وأصحاب له عندما شكوا حال الذلّ التي أصبحوا عليها بعد إسلامهم ومطالبتهم الرسول بقتال المشركين[2]، فإنّ القرطبي رأى في الآية وصفاً للمنافقين. «والمعنى يخشون القتل من المشركين كما يخشون الموت من الله»[3].

ووضح أنّ إهمال سبب النزول في التفسير مردّه إلى الموقف الذي استقرّ في الوجدان الإسلاميّ من الصحابة. إذ لا يُتَصَوَّر صدور مثل هذا التصرّف عنهم، بما أنّهم منزّهون عن مخالفة أمر الله ورسوله، ومن المعلوم أنّ هذه

(1) تفسير الرازي، م.م.، ج: XXIII، ص: 51.
(2) انظر: تفسير القرطبي، م.م.، ج: V، ص: 181، والواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص ص: 170 ـ 171.
(3) تفسير القرطبي، م.م.، ج: V، ص: 181.

الصورة المنقولة عن الصحابة تعكس تمثلاً لسلوكهم وأقوالهم لم يكن موجوداً في واقع مجتمع الدعوة.

والذي نستنتجه ـ بعد عرض هذه النماذج[1] المبيّنة لإهمال أسباب النزول في التفسير ـ أنّ هذا الموقف حرّر المفسّرين من قيد سبب النزول لأنّه لا يفرز إلاّ تأويلاً واحداً للآية. ويبدو العدول عن أسباب النزول، في ظاهر الأمر، وجيهاً لأنّه يراعي، أكثر ما يراعي، سياقات الخطاب التي تتنزّل فيها آيات المصحف ولأنّه ينسجم مع طبيعة العبارة القرآنيّة المنفتحة على أكثر من تأويل[2].

غير أنّ هذا التعليل يصطدم بما قرّره المفسّرون وعلماء القرآن من ضوابط في تصوّر العلاقة بين أسباب النزول والتفسير، وفي مقدّمتها ما حكاه الرازي خاصّة، من أنّ «سبب نزول الآية لا يكون خارجاً عن الآية»[3]. ثمّ إنّ نبذ بعض أسباب النزول يتعارض مع فائدة من فوائده عبّر عنها بعض القدامى بالقول: «بيان سبب النزول طريق قويّ في فهم معاني الكتاب العزيز»[4]. ونبّه الواحدي في السياق نفسه إلى أنّه «لا يمكن تفسير الآية دون الوقوف على قصّتها وبيان نزولها»[5].

إنّ ما بدا لنا من تناقض في أسباب النزول بين بعض فوائدها وعدم التعويل عليها في التفسير راجع إلى التقابل بين موقفيْن: موقف نظريّ متعلّق

---

(1) توجد شواهد عديدة معبّرة عن إهمال أسباب النزول في التفسير. وهذا ما نراه في تعامل المفسرين مع الآيات التالية: **آل عمران** 3/ 200 (**تفسير الطبري**، م.م.، ج: III، ص ص: 561 ـ 563) **والإسراء** 17/ 80 (**تفسير الرازي**، م.م.، ج: XXI، ص ص: 32 ـ 33) **والواقعة** 56/ 13 ـ 14 (**المصدر نفسه**، ج: XXIX، ص: 148) والأحزاب 33/ 52 (**تفسير القرطبي**، م.م.، ج: XIV، ص ص: 141 ـ 142).

(2) نبّه أمبرتو إيكو UMBERTO ECO إلى أهمّية العلاقة بين لحظتيْ «قراءة النصّ» أيًّا كان جنسه، و«تأويل خلاّق» له. راجع كتابه:

Les limites de l'interprétation, éd., B. Grasset, Paris, 1992, p.46.

(3) **تفسير الرازي**، م.م.، ج: VI، ص: 73.

(4) الزركشي، **البرهان**، م.م.، ج: I، ص: 22.

(5) السيوطي، **الإتقان**، م.م.، ج: I، ص: 82.

بتلك الفوائد، وموقف عمليّ مرتبط بمقاربة المصحف مقاربة تأويليّة ضمن سياقات معرفيّة وأطر تاريخيّة غير متجانسة من مرحلة إلى أخرى. وأحوجنا ذلك كلّه إلى تجويد النظر في أخبار أسباب النزول غير المعوَّل عليها في التفسير. فلاحظنا أمرين مهمّين هما:

- أوّلاً: إنّ أغلب المفسّرين يُعرِضون عن أسباب النزول متى رأوها قادحة في الرسول أو صحابته. إذ أنّ أقوالهم مصيبة بإطلاق وسلوكهم قويم لا مطعن فيه. ولذلك كان المفسّرون يجِدّون في تبرير عدولهم عن مثل هذه الأخبار بحجّة مراعاة السياقات التي وردت فيها الآيات الموافقة لتلك الأسباب.

- وثانيًا: لم نسجّل، ولو في مناسبة واحدة، اعتراضًا على سبب نزول آية من آيات الأحكام. وهذا ما يؤكّد أنّ إضفاء المشروعيّة القرآنيّة على الأحكام الفقهيّة يحتاج إلى أسباب نزول كرّس المفسّرون «صحّتها التاريخيّة» وحصولها في واقع مجتمع الدعوة. ولذلك فإنّ التفسير القائم على تجاوز أسباب النزول لم يغيّر شيئًا من الخلفيّة التاريخيّة المشرِّعة للأحكام. وآية ذلك أنّ المفسّرين يتحرّكون داخل منظومة فكريّة مؤسّسة على ثوابت ومسلّمات لم يفكّروا يومًا في مراجعتها مراجعة نقديّة. ونعتقد أنّ هذا المبدأ يفسّر إلى حدّ بعيد علّة إثباتهم، في الغالب، لأسباب النزول كلّها، سواء عوّلوا عليها في التفسير أو لم يعوّلوا، إضافة إلى أنّ اختيارهم هذا منسجم مع المنهج النقليّ الغالب على مشاغلهم في مباحث علوم القرآن عمومًا.

III ـ قضيّة العموم والخصوص:

عالج المفسّرون وعلماء أصول الفقه[1] وعلماء القرآن[2] قضيّة العموم

---

(1) انظر مثلاً: فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، م.م.، ج: I، ص ص: 353 ـ 460.

(2) راجع مثلاً: السيوطي، الإتقان، م.م.، ج: I، ص ص: 85 ـ 87.

والخصوص. وممّا دعاهم إلى معالجتها نظرهم في أسباب النزول خاصّة ما تعلّق منها بآيات الأحكام. وللقضيّة علاقة مباشرة بالدلالات المستفادة من آيات المصحف. وهذا ما يبرّر اهتمامنا بالعموم والخصوص ضمن أسباب النزول في علاقتها بالتفسير. والذي يعنينا في المقام الأوّل سؤال الأصوليّين التالي: **هل العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب؟**

لنا على هذا السؤال قولان ليست لهما الأهميّة نفسها عند القدامى.

1 ـ القول بعموم اللفظ لا بخصوص السبب:

إنّ الغالب على الموقف السنّيّ القولُ بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. إذ ينبغي الالتفات إلى عموم ألفاظ آي القرآن وتجاوز أسباب نزولها الخاصّة بها. ذلك «أنّ الآية تنزل في معنًى، فتعمّ ما نزلت به فيه وغيره. فيلزم حكمها جميع ما عمّته»[1]. وهكذا بلور الأصوليّون مبدأ مهمًّا استدلّوا على حجّيته بمسالك في التعليل عديدة ونعني قولهم: «إنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»[2]. وترتبت على هذا المبدأ مسلّمتان هما:

- منع التخصيص إذا أمكن التعميم[3].
- خصوص السبب لا يتعارض مع عموم اللفظ[4].

ومن الشواهد التي تعاورها علماء القرآن في هذا الباب ممّا تعدّت فيها الآيات إلى غير أسبابها «نزول آية الظهار (**المجادلة** 58/ 1) في سلمة بن صخر، وآية اللعان (**النور** 24/ 6) في شأن هلال بن أميّة، ونزول حدّ القذف

---

(1) **تفسير الطبري**، م.م.، ج: IV، ص: 10. وانظر: **المصدر نفسه**، ج: III، ص: 19 وج: V، ص: 371.

(2) الرازي، **المحصول**، م.م.، ج: I، ص: 25، و**تفسير الرازي**، م.م.، ج: III، ص: 153.

(3) **تفسير الرازي**، م.م.، ج: XXIII، ص: 25.

(4) **المصدر نفسه**، ج: X، ص: 207.

(النور 24/ 4) في رماة عائشة رضي الله عنها، ثمّ تعدّى إلى غيرهم...»[1].

فقد لاحظوا مثلاً أنّ نصّ الآية السادسة من سورة النور 24 يشير إلى جمع باستعمال اسم الموصول في قوله ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ...﴾ رغم أنّ الآية نزلت بسبب شخص واحد قيل إنّه هلال بن أميّة[2]. فهذه القرينة اللغويّة الواردة في نصّ الآية مكّنت القدامى من تجاوز خصوص السبب إلى عموم اللفظ قصد بناء حكم فقهيّ لا يتقيّد بالواقعة التاريخيّة التي نزل من أجلها، وإنّما ليعمّم الحكم على مَن أتى نفس الفعل الذي صدر عن هلال بن أميّة.

وبالفعل، فإنّ الانتقال من خصوص السبب إلى عموم اللفظ لا يحتاج عند المفسّرين والأصوليّين إلى دليل خارجيّ مثل القياس أو الاجتهاد لأنّ القرائن اللغويّة الدالّة على ألفاظ العموم موجودة في نصوص الآيات[3].

لقد أدّى تفحّصنا لأخبار أسباب النزول إلى أنّ القول بعموم اللفظ دون خصوص السبب شامل لآيات الأخبار والأحكام معًا. وهذا ما يدعو إلى تعديل الوقف الذي يقصر أصحابه مسألة العموم والخصوص على الأحكام الشرعيّة المستخرجة من نصّ المصحف. والواضح أنّ الفقهاء من أبرز ممثّلي هذا الموقف بسبب بحثهم عن «وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم»[4].

فمن آيات الأخبار التي اعتُبِرَ فيها عموم اللفظ الآية: ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَمَن يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِمْ...﴾ [آل عمران: 199].

اختلف المفسّرون وعلماء القرآن في سبب نزولها. فهناك مَن يرى نزولها

---

(1) الزركشي، **البرهان**، م.م.، ج: I، ص: 24. ونقل السيوطي القول نفسه في: **الإتقان**، م.م.، ج: I، ص: 85.

(2) انظر: الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص ص: 326 ـ 328.

(3) فصّل الرازي القول في القرائن اللغويّة المفيدة للعموم مثل (مَن) و(ما) و(أين) و(متى)... إلخ. انظر: **المحصول**، م.م.، ج: I، ص ص: 356 ـ 370.

(4) الزركشي، **البرهان**، م.م.، ج: I، ص: 22.

في النجاشيّ ملك الحبشة[1]. وذهب بعضهم إلى القول بنزولها في نفر من اليهود أسلموا من بينهم عبد الله بن سَلاَم (تـ. 43هـ)[2]. أمّا مجاهد، فإنّه قال: «نزلت في مؤمني أهل الكتاب كلِّهم لأنّ الآية قد تنزل على سبب وتكون عامّة في كلّ ما يتناوله»[3].

وفي الإطار نفسه يتجاوز الرازي خصوص سبب نزول الآية 77 من سورة يس 36[4] إلى عموم لفظها، وهذا ما يشفّ عنه قوله: «قيل: إنّ المراد بالإنسان أُبَيّ بن خلف، فإنّ الآية وردت فيه حيث أخذ عظمًا باليًا، وأتى النبيّ ﷺ وقال: إنّك تقول إنّ إلهك يحيي هذه العظام. فقال رسول الله ﷺ: نعم ويدخلك جهنّم. وقد ثبت في أصول الفقه أنّ الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. ألا ترى أنّ قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: 1] نزلت في واحدة وأراد الكلَّ في الحكم. فكذلك كلّ إنسان ينكر الله أو الحشر فهذه الآية ردّ عليه إذا علمتَ عمومها»[5].

يلحّ علينا في هذا المقام سؤال هو: ما الداعي إلى الانتقال من خصوص السبب إلى عموم اللفظ في آيات لا تنطوي على أحكام بالمعنى الفقهيّ للكلمة؟

ما نقدّر صوابه أنّ المفسّرين ربّما تفطّنوا إلى أنّ بعض أخبار أسباب النزول مركّبة على الآيات تركيبًا وموضوعة على مقاسها. ذلك أنّنا نعتقد بأنّ فهم دلالة بعض الآيات لا يتوقّف على معرفة أسباب نزولها. فما جاء في الآية الأخيرة ورد مورد التمثيل بشكل لا يستدعي بالضرورة وجود سبب نزول تاريخيّ في شأنها.

أمّا ما يخصّ آيات الأحكام، فالشواهد عليها كثيرة. من ذلك تعامل

---

(1) انظر: الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 144.
(2) انظر: تفسير الطبرسي، م.م.، ج: II، ص: 369.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(4) ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾.
(5) تفسير الرازي، م.م.، ج: XXVI، ص: 107 ـ 108.

القدامى مع الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَخُونُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓا۟ أَمَٰنَٰتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال: 27]. فقد اختُلِفَ في سبب نزولها[1] وفي تعيين المراد بهذه الخيانة. وبعد أن عرض الرازي لروايات ابن عبّاس والسدّي وابن زيد وجابر بن عبد الله وغيرهم استخلص ما يلي: «إذا عرفت هذا فنقول: إنّه تعالى أمرهم أن لا يخونوا الغنائم، وجعل ذلك خيانة له، لأنّه خيانة لعطيّته وخيانة لرسوله لأنّه القيّم بقسمها. فمن خانها فقد خان الرسول. وهذه الغنيمة قد جعلها الرسول أمانة في أيدي الغانمين وألزمهم أن لا يتناولوا لأنفسهم منها شيئًا، فصارت وديعة [. . .] قال: ويحتمل أن يريد بالأمانة كلّ ما تعبّد به. وعلى هذا التقدير فيدخل فيه الغنيمة وغيرها. فكان معنى الآية: إيجاب أداء التكاليف بأسرها على سبيل التمام والكمال من غير نقص ولا إخلال. **وأمّا الوجوه المذكورة في سبب نزول الآية فهي داخلة فيها، لكن لا يجب قصر الآية عليها لأنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب**»[2].

ويذكر الطبري سبب نزول الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [المائدة: 87]. ويتمثّل في تحريم جماعة من المسلمين على أنفسهم النساء وامتناعهم عن الطعام الطيّب. بل إنّ بعضهم همّ بقطع ذَكَره. فأمرهم الرسول بالعدول عن هذا السلوك. وقد علّق الطبري على سبب النزول قائلاً: «وغير مستحيل أن تكون الآية نزلت في أمر عثمان بن مظعون والرهط الذين همّوا من أصحاب رسول الله ﷺ بما همّوا به من تحريم بعض ما أَحَلّ الله لهم على أنفسهم. **ويكون مرادًا بحكمها كلّ من كان في مثل معناهم** ممّن حرّم على نفسه ما أحلّ الله له، أو أَحَلّ ما حرّم الله عليه، أو تجاوز حدًّا حدّه الله له. . .»[3].

---

(1) انظر بعض أخبار أسباب نزول الآية عند: الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص ص: 238 ـ 239.

(2) **تفسير الرازي**، م.م.، ج: XV، ص ص: 151 ـ 152.

(3) **تفسير الطبري**، م.م.، ج: V، ص: 13.

والمستفاد من ذلك كلّه أنّ الحكم القرآنيّ النازل في شخص بعينه ضمن واقعة تاريخيّة محدّدة أَخبَرَ عنها سبب نزول الآية لا يقتصر على تلك المناسبة فقط. وإنّما يُحْمَل الحكم على عموم اللفظ. وعلّة ذلك أنّ الوقائع التاريخيّة التي كانت سببًا في نزول الوحي محدودة بالضرورة زمانًا ومكانًا وفواعلَ. فانتهت بنهاية الوحي المحمّديّ. بينما الوقائع التاريخيّة غير متناهية. وعندئذ استخلص المفسّرون والفقهاء من أسباب النزول المباشرة أحكامًا عامّة بنوا عليها منظومتهم الفقهيّة. وكان القدامى على معرفة بهذا الدور الذي تؤدّيه أسباب النزول في التفسير. فالانتقال من «الخصوص» إلى «العموم» يثبت خاصيّة من خاصّيات العبارة القرآنيّة هي قدرتها على التجريد وتجاوز أسباب النزول الظرفيّة.

والحقّ أنّ المفسّرين بتحوّلهم من «الخصوص» إلى «العموم» يعودون إلى نقطة البدء في تعاملهم مع نصّ المصحف. فآيات الأحكام لا تُشير ـ في الغالب ـ إلى وقائع تاريخيّة أو إلى شخوص حقيقيّين نزل الوحي بسببهم. ولكنّ المفسّرين وعلماء القرآن أضجَرَتهم الإشارات العامّة ومنطق التعميم الغالب على التنزيل، فانبروا ينقّبون عن أسباب معلومة تُفَسّر وجودها. وكلّما أعياهم البحث في ذلك صنعوا أسباب نزول مبيّنة لتلك الإشارات.

إنّ الذي يبدو لنا أنّ القول بعموم اللفظ دون خصوص السبب ليس الدافع إليه باستمرار الرغبة في تعميم الأحكام على ما شابه أسباب النزول من حالات وأحداث، وإنّما مثّل حلاً ملائمًا لظاهرة تعدّد أسباب النزول واستوائها في «الصحّة» بمعايير القدامى. ودوننا اختلافهم في سبب نزول الآية 91 من سورة **النحل** 16[1] وفيمن أُنْزِلَت. فلم يجد الطبري بعد استعراض الأقوال فيها سوى قبولها كلّها استنادًا إلى مبدإ «الجواز». وهذا ما أوصله إلى تقرير عموم اللفظ

(1) ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾.

دون خصوص السبب. فنراه يقول: «إنّ الآية كانت قد نزلت لسبب من الأسباب. ويكون الحكم بها عامًّا في كلّ ما كانَ بمعنَى السبب الذي نزلت فيه»[1].

وسار الطبرسي في الاتّجاه نفسه حينما تبيّن له تعدّد أسباب نزول الآية 207[2] من سورة البقرة 2. وانتصر للقول الأخير الذي يعتبر الآية «عامّة في كلّ مجاهد في سبيل الله»[3].

والناظر في المثالَيْن الأخيرَيْن يتأكّد عنده أنّ القول بعموم اللفظ، في حال تعدّد أسباب النزول، جامع لمقالات متفرّعة على أصل الآية. ففي المثال الأوّل نشأ اختلاف القدامى في سبب النزول من اضطرابهم في تعيين المخاطَبين بضمير الجمع الغائب (هُم). أمّا في المثال الثاني فقد قام الخلاف بين المفسّرين على تحديد المقصود بضمير الغائب المفرد (هُوَ). وما القول بعموم اللفظ دون خصوص السبب في مثل هاتين الحالتَيْن إلاّ محاولة مراعاة الخطاب العامّ الذي قامت عليه الآيتان: **إنّه العَوْد على البدء**.

ولمّا كان الأمر كذلك، احتاجَ المفسّرون إلى تعليل تمسّكهم بعموم اللفظ. وبالإمكان رصد ثلاثة أشكال من التعليل استقيناها من تفسير الرازي هي التالية:

- **أوّلاً**: التعليل من جهة ظاهر الآية. ومثاله سبب نزول الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّمَن فِيٓ أَيۡدِيكُم مِّنَ ٱلۡأَسۡرَىٰٓ إِن يَعۡلَمِ ٱللَّهُ فِي قُلُوبِكُمۡ خَيۡرٗا يُؤۡتِكُمۡ خَيۡرٗا مِّمَّآ أُخِذَ مِنكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [الأنفال: 70].

لقد نزلت هذه الآية حسب ابن عبّاس في العبّاس بن عبد المطّلب عندما أُسِرَ يوم بدر ومُنِعَ من افتداء نفسه بالذهب الذي كان معه. وجرى بينه وبين

---

(1) تفسير الطبري، م.م.، ج: VII، ص: 637.

(2) ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡرِي نَفۡسَهُ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِۚ وَٱللَّهُ رَءُوفُۢ بِٱلۡعِبَادِ﴾.

(3) تفسير الطبرسي، م.م.، ج: VII، ص: 637.

الرسول حديث جعله يصدِّق به. فأعلن إسلامه وطلب المغفرة. ورغم أنّ سبب النزول واحد فإنّ المفسّرين اختلفوا «في أنّ الآية نازلة في العبّاس خاصّة أو في جملة الأسارى. قال قوم: إنّها في العبّاس خاصّة. وقال آخرون: إنّها نزلت في الكلّ. وهذا أولى لأنّ ظاهر الآية يقتضي العموم من ستّة أوجه: أحدها: قوله ﴿قُل لِّمَن فِيٓ أَيۡدِيكُم﴾ وثانيها: قوله ﴿مِّنَ ٱلۡأَسۡرَىٰٓ﴾ وثالثها: قوله ﴿فِي قُلُوبِكُمۡ﴾ ورابعها: قوله ﴿يُؤۡتِكُمۡ خَيۡرٗا﴾ وخامسها: قوله ﴿مِّمَّآ أُخِذَ مِنكُمۡ﴾ وسادسها: قوله ﴿وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ﴾. فلمّا دلّت هذه الألفاظ الستّة على العموم، فما الموجب للتخصيص؟ أقصى ما في الباب أن يقال: سبب نزول الآية هو العبّاس، إلاّ أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»[1].

إنّ أغلب المفردات الواردة في نصّ الآية دالّة على عمومها، ولذلك لم توجد قرينة لغويّة تمكِّن من الاكتفاء بخصوص السبب الذي من أجله نزلت الآية. على أنّ استخلاص عموم اللفظ من خصوص السبب الذي من أجله نزلت الآية لم يقم على أساس متين. والعِلّة في ذلك أنّ إسلام العبّاس بن عبد المطّلب لم يكن يوم بدر. وهذا ما نبّه إليه مالك حينما أشار إلى أنّ العبّاس حارب الرسول يوم أُحُد، رغم ما تذكره بعض الروايات من أنّه أُكْرِهَ على الخروج[2]. ثمّ إنّ التعلّق بعموم اللفظ يعكس رغبةً في التخلّص من خصوص السبب لأنّ فيه ما يدُلّ على معاداة العبّاس ـ جدّ الخلفاء العبّاسيّين ـ للرسول وللإسلام عمومًا.

- ثانيًا: التعليل من جهة معنى الآية. وهذا ما يوضّحه تعامل المفسّرين مع الآيـة: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيۡتٗا فَأَحۡيَيۡنَٰهُ وَجَعَلۡنَا لَهُۥ نُورٗا يَمۡشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ لَيۡسَ بِخَارِجٖ مِّنۡهَاۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلۡكَٰفِرِينَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [الأنعام: 122].

---

(1) تفسير الرازي، م.م.، ج: XV، ص ص: 204 ـ 205.

(2) انظر: تفسير القرطبي، م.م.، ج: VIII، ص: 33.

فالذي ذهب إليه ابن عبّاس أنّ الآية نزلت بسبب ضرب حمزة لأبي جهل لأنّه رمى الرسول بفرث. وكانت هذه الحادثة سببًا في إسلام حمزة. أمّا مقاتل فإنّه اعتبر الآية نازلة في أبي جهل حين اشترط إتيان الوحي إليه حتّى يؤمن بمحمّد. وقال عكرمة والكلبي بنزول الآية في عمّار بن ياسر وأبي جهل دون تحديد دقيق لمحتوى سبب النزول. وقرّر الضحّاك نزولها في عمر وأبي جهل دون تفصيل في الموضوع. وأمام هذه الروايات لم يجد الرازي بدًّا من القول: «إنّ هذه الآية عامّة في حقّ جميع المؤمنين والكافرين، وهذا هو الحقّ، لأنّ المعنى إذا كان حاصلاً في الكلّ كان التخصيص محض تحكّم، وأيضًا قد ذكرنا أنّ هذه السورة نزلت دفعة واحدة، فالقول بأنّ سبب نزول هذه الآية المعيّنة كذا وكذا مشكل، إلاّ إذا قيل إنّ النبيّ ﷺ قال: إنّ مراد الله تعالى من هذه الآية العامّة فلان بعينه»[1].

الواضح من قول الرازي أنّ القول بعموم اللفظ لا يحتاج إلى خصوص السبب. ولذلك فهو لا يتقيّد به. واستدلّ على ذلك بما أشاعه المفسّرون وعلماء القرآن من أنّ سورة **الأنعام** 6 نزلت دفعة واحدة. وهذا ما يتعارض مع القول بنزول آيات منها على أسباب تاريخيّة معلومة. ويبدو أنّ الرازي لم يمض في هذا الاتّجاه إلى نهايته لأنّه قَبِلَ فرضيّة ما أشار إليه الرسول من نزول هذه الآية في شخص معروف.

- **وثالثًا**: التعليل من جهة بعض القرائن اللغويّة المفيدة للعموم. وهذا ما يتّضح لنا بمناسبة النظر في سبب نزول الآية ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَٰلَيْتَنِي ٱتَّخَذْتُ مَعَ ٱلرَّسُولِ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: 27].

لئن قال ابن عبّاس بنزول الآية في عقبة بن أبي مُعَيْط (تـ. 2هـ) حينما أعلن إسلامه ثمّ تراجع عنه وبزق في وجه الرسول، فإنّ «الروافض» قالوا بأنّ الآية خاصّة برجلَيْن من الصحابة كَتَم المسلمون اسمهما. وقد اعترض الرازي على هذه

(1) تفسير الرازي، م.م.، ج: XIII ص 173.

المقالة مبيّنًا إفادة الآية معنى العموم وذلك بالقول: «اعلم أنّ إجراء اللفظ على العموم ليس لنفس اللفظ لأنّا بيّنّا في أصول الفقه أنّ الألف واللام إذا دخل على الاسم المفرد لا يفيد العموم بل إنّما يفيده للقرينة من حيث إنّ ترتيب الحكم على الوصف مُشْعِرٌ بعلّية الوصف. فدلّ ذلك على أنّ المؤثّر في العَضّ على اليدين كونه ظالمًا وحينئذ يعُمّ الحكم لعموم عِلّته. وهذا القول أَوْلَى من التخصيص بصورة واحدة لأنّ هذا الذي ذكرناه يقتضي العموم. ونزوله في واقعة أخرى خاصّة لا ينافي أن يكون المراد هو العموم حتّى يدخل فيه تلك الصورة وغيرها، ولأنّ المقصود من الآية زجر الكلّ عن الظلم وذلك لا يحصل إلاّ بالعموم»[1].

ولنا أن نسأل بعد هذا كلّه: مَن هو الطرف المؤهّل للقول بأنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؟

إنّ ما سقناه من شواهد يؤكّد معرفة المفسّرين بالعموم والخصوص. ولا شكّ في أنّ هذه المعرفة داخلة في تكوينهم الذي يؤهّلهم للاشتغال بعلم التفسير. ولكن ما تكشف عنه أخبار أخرى في أسباب النزول أنّ القول بعموم اللفظ يصدر من طرفيْن آخريْن هما الرسول نفسه ومَن تنزل الآية بسببه.

فهذا الرسول يقرّر عموم الحكم الوارد في قوله: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِۚ إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ﴾ [هود: 114]. ويروي ابن مسعود سبب نزول الآية قائلاً: «جاء رجل إلى النبيّ ﷺ فقال: يا رسول الله، إنّي عالجت امرأة في أقصى المدينة، وإنّي أصبتُ منها ما دون أن آتيها. فأنا هذا فاقْضِ فِيَّ بما شئْتَ [. . .] فقال عمر: لقد سترك الله لو ستَرْتَ نفسَك. فلم يردّ عليه النبيّ ﷺ شيئًا، فانطلق الرجل، فأتبَعَه رجلاً فدعاه. فتلا عليه هذه الآية. فقال رجل: يا رسول الله هذا له خاصّة؟ قال: لا، بل للناس كافّة»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ج: XXIV، ص: 76.

(2) الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 272. وانظر الخبر نفسه في: تفسير الطبري، م.م.،=

والحقّ أنّ إسناد القول بالعموم إلى الرسول أمر يصعب التسليم به أو قبوله. والعِلّة في ذلك أنّ هذا المبحث ظهر، أوّل ما ظهر، ضمن مشاغل الفقهاء والمفسّرين ثمّ نُظِّرَ له لاحقًا في علم أصول الفقه. ونعتقد أنّ القصد من إرجاع القول بالعموم إلى الرسول إضفاء شرعيّة تاريخيّة و«رمزيّة» على اختيارات معيّنة فرضها الفقهاء والمفسّرون وكرّسها الأصوليّون متعلّقة بتعميم الأحكام القرآنيّة النازلة على أسباب خاصّة.

والعجيب أن يكون بعض مَن تنزل بسببهم عدد من الآيات مُلِمِّين ـ وهم من غير أهل العلم ـ بضوابط العموم والخصوص. وحسبنا ذكره الواحدي ما رواه كعب بن عجرة (ت 51هـ) في سبب نزول القسم الثاني من الآية 196 من سورة **البقرة** 2. وقد انغلق الخبر بقوله: «... **فَأُنزِلَتْ فِيَّ خاصّةً وهي للناس عامّة**»[1].

من الواضح ألاّ شيء يفسّر اهتمام كعب بن عجرة بمبحث دقيق لم يكن موجودًا عند نزول الآية. وفضلاً عن ذلك لم يتضمّن خبر سبب النزول ـ متى سلّمنا بصحّته التاريخيّة ـ ما يبرّر عناية الرجل بالعموم والخصوص خاصّة أنّه لم يُسأل عن ذلك البتّة.

والذي نخرج به أنّ المفسّرين وعلماء القرآن دافعوا بشتّى الوسائل عن مقالة عموم اللفظ دون خصوص السبب حتّى لا تبقى الأحكام الواردة في نصّ المصحف معطّلة غير نافذة المفعول، وهو ما لم يتصوّر القدامى حصوله في واقع الأجيال التي تلَتْ جيل الصحابة. بل وقر في أذهانهم أنّ اعتبار العموم في الأحكام «هو الموافق لما أراده الله تعالى»[2]. ولكن ما الدليل على أنّ ذلك فعلاً هو مراد الله؟

= ج: VII، ص: 132. وتوجد أمثلة أخرى في قول الرسول بالعموم، منها الخبر المبيّن لسبب نزول الآية 135 من سورة **آل عمران** 3. راجع: الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 127.

(1) المصدر نفسه، ص: 63.

(2) تفسير الرازي، م.م.، ج: XX، ص: 84.

لقد مكّنهم النظر في أسباب النزول من تدبّر عِلَلِ الأحكام الباعثة على التشريع دون الوقوف عند تلك الأسباب والاكتفاء بها. ولكن إلى أيّ حدّ يكون العمل بهذه الأحكام العامّة ذا جدوى ونافعًا في مجتمعات مغايرة، بنِسَب معيّنة، لمجتمع الدعوة وما تعلّق بأفراده من اهتمامات قد لا نجد لها صدى في تلك المجتمعات؟

الثابت عندنا أنّ الأحكام القرآنيّة أصابها التغيير والتعديل في الطور الذي نزلت فيه، وهو طور الوحي المحمّديّ. ولا شكّ في تعلّق أحكام عديدة بالقضيّة الواحدة ممّا له علاقة بالفقه عبادات ومعاملات. لذا نرى من المفيد تفحّص خصوص الأسباب حتّى نلِمَّ بالخلفيّات التاريخيّة والمعرفيّة التي في إطارها نزلت آيات القرآن[1].

2 ـ القول بخصوص السبب:

ساق المفسّرون وعلماء القرآن بعض الأقوال التي وقف أصحابها عند خصوص أسباب النزول ولم يتعدّوها إلى عموم ألفاظها، حتّى إنّهم جعلوا من فوائد علم أسباب النزول «تخصيص الحكم به عند مَن يرى أنّ العبرة بخصوص السبب»[2]. ويبلور الرازي مبدأ مهِمًّا في هذا المبحث هو أنّ «نفيَ العموم يوجب ثبوت الخصوص»[3].

وجليّ أنّ القول بخصوص السبب لم يلق حظًّا من الانتشار حتّى لا يبطل القول بعموم اللفظ. لذلك شنّع القدامى بمذهب المُخصِّصين للأسباب وتقييدها بالوقائع التي نزلت فيها. وأقصى ما قبله علماء القرآن في هذا الباب آيات

(1) راجع: نصر حامد أبو زيد: **مفهوم النصّ**، م.م.، ص: 104.

(2) الزركشي، **البرهان**، م.م.، ج: I، ص: 22. وانظر القول نفسه عند: السيوطي، **الإتقان**، م.م.، ج: I، ص: 82.

(3) **تفسير الرازي**، م.م.، ج: XIII، ص: 128. ويقول في موطن آخر من تفسيره: «لمّا رأينا كثيرًا من الألفاظ العامّة وردت في الأسباب الخاصّة، والمراد تلك الأسباب الخاصّة فقط علمنا أنّ إفادتها للعموم لا يكون قويًّا والله أعلم»، **المصدر نفسه**، ج: III، ص ص: 153 ـ 154.

قصروها على خصوص أسباب نزولها تعويلاً على ما فيها من قرائن لغويّة مندرجة في القول بالخصوص. وفي ذلك يقول السيوطي: «قد علمتَ ممّا ذُكِرَ أنّ فرض المسألة في لفظ له عموم، إمّا آية نزلت في مُعَيَّن ولا عموم للفظها، فإنّها تقصر عليه قطعًا، كقوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى * ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ﴾ [الليل: 17 ـ 18]، فإنّها نزلت في أبي بكر الصدّيق بالإجماع. وقد استدلّ بها الإمام فخر الدين الرازي مع قوله: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: 13] على أنّه أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ»[1].

لقد احتفظت لنا كتب التفسير بنماذج على القول بخصوص السبب دون عموم اللفظ. من ذلك أنّ جلّ المفسّرين عدّوا الآية 102 من سورة **النساء** 4[2] نازلة في صلاة الخوف استناداً إلى رواية أبي عيّاش الزُرَقِي (تـ. ؟هـ)[3]. ولئن جاء الخطاب في الآية موجّهاً إلى النبيّ، فإنّه «يتناول الأمراء من بعده إلى يوم القيامة»[4]. وبالمقابل «شذّ أبو يوسف وإسماعيل بن عليّة فقالا: لا نصلّي صلاة الخوف بعد النبيّ ﷺ، فإنّ الخطاب كان خاصّاً له بقوله ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ﴾. وإذا لم يكن فيهم لم يكن ذلك لهم لأنّ النبيّ ﷺ ليس كغيره في ذلك وكلّهم كان يحبّ أن يأتّمّ به ويصلّي خلفه وليس أحد بعده يقوم في الفضل مقامه»[5].

ومثلما كان منتظراً ردّ «الجمهور» من أهل السنّة على القول بالخصوص

---

(1) **الإتقان**، م.م.، ج: I، ص: 87.

(2) ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓا۟ أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا۟ فَلْيَكُونُوا۟ مِن وَرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا۟ فَلْيُصَلُّوا۟ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا۟ حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾

(3) أنظر **تفسير الطبري**، م.م.، ج: IV، ص: 258، والواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 182. والملاحظ أنّنا لم نقف على تاريخ وفاة أبي عيّاش الزرقي رغم ترجمة القدامى له. راجع: ابن الأثير، **أسد الغابة**، م.م.، ج: VI، ص: 235.

(4) **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: V ص: 233.

(5) **المصدر نفسه**، ج: V، ص ص: 233 ـ 234.

معوّلين على حجج عديدة منها الآيات والأحاديث الداعية إلى وجوب التأسّي بالرسول. ثمّ إنّه لم يُؤثَر عن الصحابة تمسّك بالخصوص في هذه الآية رغم أنّهم «أعلم بالمقال وأقعد بالحال»[1].

ورأى بعض المفسّرين ما يفيد الخصوص في الآية: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ﴾ [البقرة: 204]. ذلك أنّ المعنيّين بالآية «كفّار قريش» استناداً إلى سبب نزولها المرويّ عن ابن عبّاس والضحّاك[2]. ومرّة أخرى تصدّى جلّ المفسّرين لهذا الرأي المُثبت للخصوص، وتبنّوا بالمقابل عموم ما ورد في الآية، ونقلوا عن محمّد بن كعب القرظي قوله: «إن الحملَ على العموم أكثر فائدة، وذلك لأنّه يكون زاجراً لكلّ المكلّفين عن تلك الطريقة المذمومة [. . .] لأنّا إذا حملنا الآية على العموم دخل فيه ذلك الشخص. وأمّا إذا خصّصناه بذلك الشخص لم يثبت الحكم في غيره. فثبت بما ذكرنا أنّ حمل الآية على العموم أولى»[3].

والحاصل أنّ ما تضمّنته كتب التفسير من إحالات على القائلين بخصوص السبب اقترن في الغالب بالردّ عليهم ونقض مذهبهم في هذه المسألة. وقلّما اكتفى المفسّرون بعَرْض مختلف الأقوال في الخصوص دون إبداء رأي فيها[4].

على أنّ القدامى قبلوا مبدأ خصوص السبب في سياق آخر يأتي فيه اللفظ عامّاً «ويقوم الدليل على تخصّصه. فإذا عُرِفَ السبب قصر التخصيص على ما عدا صورته، فإنّ دخول صورة السبب قطعيّ وإخراجها بالاجتهاد ممنوع»[5]. وقد درسوا هذا المبحث في باب «العامّ المراد به الخصوص». من ذلك أنّ

---

(1) **المصدر نفسه**، ج: V، ص234.
(2) انظر: **تفسير الرازي**، م.م.، ج: V، ص: 197.
(3) **المصدر نفسه**، ج: V، ص: 198.
(4) من ذلك أنّ الرازي استعرض القول بخصوص السبب دون التعليق عليه، وذلك بمناسبة تفسيره للآية 152 من آل عمران 3. أنظر: **تفسير الرازي**، م.م.، ج: IX، ص ص: 31 ـ 32.
(5) السيوطي، **الإتقان**، م.م.، ج: I، ص: 82.

صيغة العموم الظاهرة في الآية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْغَٰفِلَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ لُعِنُوا۟ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: 23] مقتصر حكمُها على مَن قذف عائشة وسائر نساء النبيّ. ويعني ذلك أنّ رماة عائشة بالإفك لا توبة لهم على خلاف لو أنّهم رموا غيرها من المحصنات[1]، إذ يمكن قبول توبتهم على نحو ما بيّنته الآية الخامسة من سورة النور 24. ولا سبيل عند المفسّرين إلى تخصيص الحكم في الآية دون معرفة سبب نزولها.

واللافت للانتباه في هذا المثال أنّ تخصيص العموم عن طريق سبب النزول لم يَسْتَدْعِ تحديداً للقرينة اللغويّة التي بمقتضاها يُعلَّلْ الانتقال من العموم إلى الخصوص. ومن ثمّ يمكن القول إنّ هذا الانتقال تمَّ مِن جهة التأويل المستفاد من الآية.

والذي نستنتجه أنّ المفسّرين وعلماء القرآن اتّخذوا أخبار أسباب النزول أداةً للقول بخصوص السبب أو لتخصيص العموم. وحرصوا على الحَدّ من الشواهد المبيّنة لهذا الموقف حتّى لا تنشأ مقالة منافسة للموقف الذي فرض نفسه فس أعمالهم، ونعني به اعتبار عموم اللفظ لا خصوص السبب. خاصّة في آيات الأحكام.

واعتقادنا أنّ التمسّك بعموم اللفظ أو بخصوص السبب يترجم عن تعامل نفعيّ وظرفيّ مع نصّ المصحف من ناحية وعن تبرير لأحكام فقهيّة أفرزتها أحوال المعاش ونُظُم الاجتماع من ناحية أخرى. ولا ريب في أنّ توجيه دلالات النصّ الدينيّ إلى هذه الوجهة يؤدّي إلى الانحراف عن حقيقة الرسالة المحمّديّة وجوهرها. ولذلك دعا بعض المفكّرين المعاصرين «إلى قلب المسلّمة التي استقرّت في الوجدان الإسلاميّ منذ القرن الثاني للهجرة وإلى

---

(1) أنظر: تفسير القرطبي، م.م.، ج: XII، ص: 139، والسيوطي، لباب النقول، م.م.، ص: 315.

الإقرار بأنّ العبرة ليست بخصوص السبب ولا بعموم اللفظ معاً، بل في ما وراء السبب الخاصّ واللفظ المستعمل له يتعيّن البحث عن الغاية والقصد. وفي هذا البحث مجال لاختلاف التأويل بحسب احتياجات الناس واختلاف بيئاتهم وأزمنتهم وثقافاتهم وما إلى ذلك»[1].

(1) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م.م.، ص: 80. (التشديد منّا).

خاتمة الباب الثالث

لقد أتاحت لنا فصول هذا الباب تبيّن أثر أسباب النزول في علوم القرآن. فتعقبنا هذا الأثر في مباحث الوحي والقراءات والنسخ والتفسير.

ففي مستوى صلة أسباب النزور بالوحي اتّضح لنا مدى استغلال المفسّرين وعلماء القرآن نظرهم في أخبار أسباب النزول لاستعادة طور متميّز من تاريخ الإسلام. هو طور النبوّة. فأعادوا بناء علاقة الرسول بالوحي، واهتمّوا، أكثر ما اهتمّوا، برسم صورة الرسول لحظة تقبّله التنزيل. ولذلك حفلت أسباب النزول بما يعرّف الأجيال الإسلاميّة التالية لجيل الدعوة بحال النبيّ وما كان ينتابه من مشاعر نفسيّة وما يبدو عليه من أعراض جسديّة لحظة تلقي الوحي. وقد سمح لنا هذا المبحث بدراسة الفاصل الزمنيّ بين وقوع السبب ونزول الوحي. وأرجعناه إلى شكليْن متقابليْن: التعاقب الفوري والتباعد الزمني. وأمكن الوقوف بعد ذلك على وظيفتيْن أساسيّتيْن نهض بهما الوحي تعويلاً على أخبار أسباب النزول هما الوظيفة التأديبيّة والوظيفة التبريريّة.

ولعلّ أهمّ استنتاج خرجنا به من هذا الفصل أنّ القدامى أسّسوا ـ وهم يخوضون في أسباب النزول ـ تصوّراً للوحي لا يعكس إخباراً بما حصل في

الواقع التاريخيّ وقتئذ من علاقة الرسول بالمفارق بقدر ما يترجم عن تمثّلهم الخاصّ للوحي.

وعندما تدبّرنا أثر أسباب النزول في القراءات، تأكّد لدينا استناد المفسّرين وعلماء القرآن إلى تلك الأسباب لتبرير القراءات الموافقة للمصحف العثمانيّ في غالب الأحيان، والمخالفة له في بعض الأوقات. والحقّ أنّ الاهتمام بالقراءات كان موجّهاً لدى القدامى بما أفرزه عملهم التأويليّ من فهم للنصّ الدينيّ رأوه مطابقاً لمراد الله من كلامه. وهذا ما اقتضى منّا التعرّض إلى العلاقة بين تعدّد القراءات من جهة والمعنى القرآنيّ وأحكام العبادات من جهة أخرى.

ومما يدلّ على توظيفهم للأخبار توظيفاً مخصوصاً أنّهم اتّخذوا من أسباب النزول مبرّراً للقراءات المخالفة للمصحف العثمانيّ. فكان تعاملهم مع تلك الأسباب من مستويين هما تهميشها حيناً والتعويل عليها حيناً آخر. وقد خلصنا في هذا المشغل إلى أنّ توظيف القدامى لأسباب النزول لفرض قراءة معيّنة للنصّ الدينيّ مستجيبة للدلالة المطلوبة منه قد أفرز تسييجاً لإمكانات التحاور مع القرآن.

ولمّا كانت أسباب النزول قادرة نظريّاً على توفير معرفة مهمّة بتاريخ نزول الآيات، سعينا إلى تفحّص أثر أسباب النزول في علم الناسخ والمنسوخ. فقد استغلّ المفسّرون وعلماء القرآن الأخبار لإقامة الدليل على صحّة مقالاتهم في النسخ. ولذلك وُظِّفَتْ تلك الأخبار في إثبات النسخ تارة وفي نقضه تارة أخرى. وقد بدا لنا هذا التوظيف غير قائم على معايير مقنعة في تصوّر العلاقة بين أسباب النزول والنسخ، ممّا أحوجنا إلى إعادة النظر في العلاقة بين النسخ وتاريخ النزول انطلاقاً من الهيئة التي وصلنا عليها نصّ المصحف ومن مواقف القدامى من ترتيب سوره وآياته.

ومن البديهيّ أن يُرْسِيَ المفسّرون تعاملاً موجّهًا لأسباب النزول في تأويلهم آيات المصحف. فكلّما كانت هذه الأسباب موافقة للتأويل الذي ارتضوه وانتصروا له، فإنّها كانت تلقى منهم اهتمامًا محمودًا إلى حدّ أنّهم

اتّخذوها حجّة نقليّة على صواب تأويلهم. وإذا ما برزت النفرة بين تلك الأسباب والتأويل المراد منهم من النصّ الدينيّ استبعدوها من دائرة اهتمامهم ضمن مشغل التفسير القرآنيّ.

وعلاوة على ذلك مكّننا الخوض في علاقة أسباب النزول بالتفسير من معالجة قضيّة العموم والخصوص. فحاولنا، في مرحلة أولى، تبيّن مدى وجاهة سؤال القدامى: هل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب؟ ثمّ سعينا، في مرحلة ثانية، إلى ضبط الدوافع المعلنة والضمنيّة التي قامت وراء القول بعموم اللفظ أو بخصوص السبب.

ونعتقد أنّ لأسباب النزول آثارًا حاسمةً في أبرز علوم القرآن. ومن الواضح أنّ طبيعة أخبار أسباب النزول القائمة على النقل والرواية من ناحية، والمتّصلة، في وجه من وجوهها، بالحديث النبويّ والسيرة والمغازي والتاريخ عمومًا من ناحية أخرى، مكّنت المفسّرين وعلماء القرآن من تطويع تلك الأخبار بما ينسجم وتمثّلهم للوحي والنبوّة وبما يوافق مقالاتهم في القراءات والنسخ والتفسير.

والعجيب فعلاً أن «يتواطأ» جلّ القدامى على هذا التطويع المقصود لأسباب النزول رغم الشبهات العالقة به من جهات رواتها وطرائق روايتها ومرجعيّتها التاريخيّة ومدى صلتها بمقاصد النصّ الدينيّ ورهانات الرسالة المحمّديّة.

وغير خاف أنّ الصورة التي اتّضحت لنا ملامحها في شأن علاقة أسباب النزول بأهمّ علوم القرآن تدعونا إلى إعادة النظر في الأسس المعرفيّة والضوابط المنهجيّة التي أقام عليها القدامى تعاملهم مع أسباب النزول علمًا من علوم القرآن.

الباب الرابع

المتخيّل والتاريخيّ في أخبار أسباب النزول

الفصل الأوّل

المتخيّل في أخبار أسباب النزول

وجدنا في أخبار أسباب النزول ما يشير إلى اندراجها في باب المتخيّل (L'imaginaire) مبحثًا من مباحث الأنتروبولوجيا الرمزيّة تحديدًا. لذلك رأينا فائدة في الاهتمام بتلك الأخبار من هذه الزاوية حتّى نتعرّف إلى كيفيّة اشتغال الوعي الجمعيّ عند الأجيال الإسلاميّة الأولى ونتبيّن أهمّ الوظائف التي يمكن أن ينهض بها المتخيّل في الجماعة المنتِجة له.

واستدعى منّا هذا الاهتمام تأسيس الفصل على ثلاثة محاور فرعيّة قصدنا منها التعريف بالمتخيّل في الدرس الأنتروبولوجيّ ثمّ النظر في مكوّنات فضاء المتخيّل مظاهرَ ووظائف، والتعريج أخيرًا على بعض النماذج المفسّرة للعلاقة بين المتخيّل وقانون السببيّة.

I ـ المتخيّل في الدرس الأنتروبولوجيّ:

لمّا كان اهتمامنا في هذا الفصل متّجهًا إلى دراسة المتخيّل في أخبار أسباب النزول آثرنا النظر في فرع من فروع الأنتروبولوجيا هو الأنتروبولوجيا الرمزيّة[1] «وموضوعها هو هذه المنطقة من اللغة التي نسمّيها الرمز وهو محلّ

(1) من أعلام الأنتروبولوجيا الرمزيّة نذكر مثلاً: موريس لنهارت (MAURICE LEENHARD) وكليفورد غيرتز (CLIFFORD GEERTZ) وستان مامفورد (STAN MUMFORD).

دلالات متعدّدة تعبّر عن نفسها بصورة خاصّة من خلال الأديان والميثولوجيا (علم الأساطير) والإدراك التخيّليّ للكون»[1]

ويُعَدُّ المتخيّل[2] من أبرز المفاهيم التي احتفت بها الأنتروبولوجيا الرمزيّة بعد أن همّشته العقلانيّة الغربيّة إلى القرن التاسع عشر عندما اعتبرتْ العقلَ مصدرًا أوحدَ للمعرفة. وقد رسّخت الفلسفة الوضعيّة والقوى الاستعماريّة التقليديّة هذا التصوّر في الأذهان.

ويبدو أنّ الاهتمام بالمتخيّل من منظور أنتروبولوجيّ حصل ما بين الحربيْن الكونيّتيْن[3]. ولذلك فإنّ كلمة «متخيّل» اسمًا لم تدخل إلى المعجم الفرنسيّ إلاّ حوالي سنة 1940. وقد تزامن ذلك مع بعض كتابات غاستون باشلار G. BACHELARD (تـ. 1962) وكتاب سارتر J.P. SARTRE (تـ. 1980) بعنوان L'imaginaire.

وقد تبلورت الدلالة الأنتروبولوجيّة للمتخيّل بوضوح في أعمال العالم

---

(1) فرانسوا لا بلاتين (F. LAPLATINE)، مفاتيح الأنتروبولوجيا، تعريب: حفناوي عمايريّة، طبعة أولى، مركز النشر الجامعيّ بتونس، 2000، ص: 90. وانظر للمؤلّف نفسه:
Les 50 mots clefs de l'anthropologie, Toulouse, 1974.

(2) اشتُقّتْ عبارة (Imaginaire) من كلمة (Image) التي تعني «التمثلات المجرّدة». أمّا كلمة (Imagination) فإنّها استُعملت في الفرنسية لأوّل مرّة في القرن الثاني عشر للميلاد لإفادة معنى «القدرة على تمثّل الأشياء واستخلاص دلالة منها». غير أنّ هذاالمفهوم سيتطوّر إلى نقيضه، إذ سيصبح دالاً على اللاواقع والأوهام. وقد استُعملت عبارة «متخيّل» نعتاً في القرن الرابع عشر من أصل لاتينيّ (Imaginarius). وكانت تفيد المعنى ذاته الذي أفادته كلمة (Imagination). والحاصل أنّ المتخيّل نقيضُ الواقع، أنظر مقال:
JEAN DESCHAMPS, ***Les avatars de l'imaginaire***, in: Transdisciplines (Revue d'épistémologie critique et d'anthropologie fondamentale), éd. L'Hrmattan, Paris, 1997, pp. 151-166.

(3) حول تاريخ «المتخيّل» في المجتمعات القديمة، الإغريقية والرومانية، وفي العصر الوسيط الأوروبي والعصر الحديث، راجع دراسة تأليفية نقدية للباحثة:
Evelyne Patlagean, ***L'histoire de l'imaginaire***, in: La nouvelle histoire. Sous la direction de Jacques Le Goff, éd., Complexe, Bruxelles, 1988, pp. 307-334.

الأنتروبولوجيّ المعاصر جيلبار دوران[1] GILBERT DURAND ـ تلميذ باشلار ـ إذ المتخيّل في تقديره مجمل التمثّلات الرمزيّة المبنيّة على تأويل للعالم من خلال الأساطير الماضية أو الراهنة. والذي يميّز هذه التمثّلات (Représentations) تعلّقها بالجماعة لا بالفرد واندراجها بالضرورة في ثقافة معيّنة[2]. ومن المعلوم أنّ كلّ تمثّل يتأسّس على مفهوم المحاكاة[3].

وبناء على ما تقدّم، فإنّ المتخيّل «يشكّل بعدًا أنتروبولوجيًا من أبعاد الإنسان»[4]، ويدلّ في الوقت ذاته على «بنية متكاملة تدخل في التركيبة النفسيّة الفرديّة والجماعيّة على السواء. ويتيح لنا أن نفهم الآليّات العميقة لكيفيّة اشتغال المجتمعات البشريّة وحركيّتها»[5].

---

(1) راجع كتبه في هذا الباب وقد صدرت على النحو التالي:

- ***Les structures anthropologiques de l'imaginaire (1960).***
- ***L'imaginaire symbolique (1964).***
- ***Introduction à la mythologie (1996).***

وقد أقام المؤلّف البرهان، في أعماله، على دور المتخيّل الرمزيّ في تأسيس الوعي بالوجود وتقديم رؤى للعالم. وقد مكّنه اطّلاعه الواسع على حقول معرفيّة متنوّعة من بلوغ هذه النتيجة مستفيداً خاصّة من أعمال كاسيرر E. CASSIRER (تـ. 1945هـ) ويونغ G. YOUNG (تـ. 1961) ومارلو بونتي MERLEAU-PONTY (تـ. 1961)... إلخ.

(2) حول كيفيّة تكوّن التمثّلات الثقافيّة انظر:

C. GILLIOT, ***Portrait mythique d'Ibn 'Abbas, op. cit.***, pp. 177-178.

وأشار بعض الدارسين إلى أنّ من مهامّ عالم الأنتروبولوجيا تفسير التمثّلات الثقافيّة وذلك بضبط العوامل المحدّدة لاختيار بعض التمثّلات التي تتقاسمها الجماعة، انظر في ذلك:

DAN SPERBER, ***Le savoir des anthropologues***, Paris, 1982, p.47.

(3) يقول كلود جيليو:

«Imaginaire ne signifie donc pas seulement représentation que Le groupe se donne de lui-même, mais action, mise en branle du désir d'imiter et de reproduire le Modèle». ***Imaginaire social et maġazi: Le succès décisif de la Mecque***, in: Journal Asiatique, Tome 275, 1987, p.63.

(4) محمّد أركون، **الإسلام والتاريخ والحداثة**، م.م.، ص: 18.

(5) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إنّ للمتخيّل إذن معقوليّته الخاصّة ومنطقه الداخليّ. ذلك أنّ ما نسمّيه اليوم بالمتخيّل هو نمط عقلانيّ ربّما لم نعد قادرين على فهمه لأنّنا أسقطناه من اهتماماتنا. ولذلك عملت الأنتروبولوجيا الدينيّة على توضيح الأبنية الثقافيّة المتّصفة بعقلانيّة معيّنة هي في الغالب مختلفة عن عقلانيّتنا المعاصرة[1].

ولمّا كان للثقافات كلّها متخيّلها الخاصّ[2]، فإنّ لهذا المفهوم صلةً متينةً بعمل «الذاكرة الجماعيّة» لمجتمع ما[3]، ممّا يؤكّد أنّ العلاقة بين المتخيّل والواقع التاريخيّ المندرج فيه علاقة متحوّلة باستمرار.

وفضلاً عن ذلك، فإنّ للمتخيلّ علاقة مهمّة بالأسطورة من منظور أنتروبولوجيّ[4]. وقد شدّد بعض الدارسين على أنّ الأسطورة نظام رمزيّ، وهي ««كلام» بالمعنى اللسانيّ الاصطلاحيّ، وإذن فله إمّا سمة الكلام الملفوظ [. . .] أو سمة الكلام المكتوب. وتكون عندها في شكل نصوص ضمن التراث والثقافة عامّة، وهي أيضًا «خطاب»، فلها بالتالي سمات الخطاب. وقد يرد أحيانًا في شكل سرديّ، وهي نظام سيميائيّ ثان قام على نظام لغويّ أوّل هو «اللغة الطبيعيّة» التي تقوم له مقام السند الحامل»[5].

---

(1) يقول محمّد أركون في هذا المعنى: «لم تعد ثقافتنا الحديثة بقادرة على الانغماس في هذا الجوّ الذي تعتبره جوّاً سحرياً وخرافيّاً ولا واقعيّاً وخياليّاً وعجائبيّاً مدهشاً ومختلفاً وأسطوريّاً (بالمعنى غير الأنتروبولوجيّ للكلمة). وكلّ هذه المفردات التي عددتها تعبّر عن رفض ثقافتنا لتلك العقليّة التي سادت أزماناً طوالاً، وتعبّر عن احتقارنا لها وابتعادنا عنها بدلاً من أن نحاول تفهّمها ودمجها داخل المعقوليّة الواسعة والمتفهّمة». الفكر الإسلاميّ: نقد واجتهاد، م.م.، ص: 98.

(2) أنظر: EVELYNE PATLAGEAN, *L'histoire de l'imaginaire, op. cit.*, p.307.

(3) يعتبر موريس هالبواكس M. HALBWACHS (تـ. 1945) أوّل من استعمل هذا المصطلح في كتابَيْن له هما «الأطر الاجتماعيّة للذاكرة» (1925) و«دراسة الذاكرة الجماعيّة» (1941). وعن أثر الذاكرة الاجتماعيّة في المجتمع. انظر على سبيل المثال:

JOËL CANDAU, *Anthropologie de la mémoire, op. cit.*, pp. 61-62.

(4) انظر في ذلك محمّد عجينة، موسوعة أساطير العرب، طبعة أولى، دار الفارابي، بيروت، ومحمّد علي الحاميّ بصفاقس، 1994، ج: I، ص ص: 40 ـ 76.

(5) المرجع نفسه، ج: I، ص: 73.

وهكذا يُعَدُّ «الجانب الرمزيّ» جامعًا مشتركًا بين المتخيّل والأسطورة، وهو ما يُحوج إلى تحديد دلالة الرمز من وجهة نظر أنتروبولوجيّة. وممّا يؤكّد أيضًا أهمّية هذا المبحث أنّ الأنتروبولوجيا الرمزيّة تعتبر الدين، أيًّا كان، نظامًا من الرموز. ولذلك تُوجَّه عناية الدارس في إطار هذا العلم إلى رصد مختلف وجوه النشاط الرمزيّ في الوجود عمومًا مقدّسه ومدنّسه.

إنّ الرمز (Le symbole) في رأي بعض المتخصّصين في دراسة الأساطير العربيّة «جزء من العالم البشريّ يفترض النيّة والقصد»[1]. وهذا التحديد في نظره مفيد جدًّا لأنّه يجنّبنا الخلط بين الرمز والإشارة (Le signal) باعتبارها جزءًا من العالَم الطبيعيّ من ناحية والرمز والدليل اللغويّ (Le signe) الذي تكون فيه العلاقة بين الدالّ والمدول اعتباطيّة من ناحية أخرى[2]. وقد رصد الدارس ـ استنادًا إلى بول ريكور (PAUL RICŒUR) ـ أبعاد «الرمز الصميم». وهي ثلاثة:

- أوّلاً: صورة الرمز منتزعة من العالم الحسّيّ.
- ثانياً: انتماء الرمز إلى عالَم الأحلام من قبيل ارتباط الرموز بالذكريات.
- وثالثًا: قيام الرمز على لغة إنشائيّة شعريّة.

وقد نبّه الدارس أيضًا إلى أنّ أهمّ خاصّية يتمتّع بها الرمز ـ وهي عنوان حياته وتجدّده المستمرّيْن ـ انبناؤه على مبدأ «الاشتراك الدلاليّ»، وخاصّة منها الرموز الكونيّة مثل الماء (الحياة والخصب $\neq$ الموت والدمار في حال الطوفان)، لكأنّ السياق المعرفيّ أو الثقافيّ الذي يُتداول فيه الرمز هو العامل الحاسم في تحديد معناه[3]. وعندئذ يمكن القول «إنّ للرمز خاصّيتيْن تبدوان متناقضتيْن هما

(1) المرجع نفسه، ج: I، ص: 75.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) انظر: المرجع نفسه، ج: I، ص: 76. على أنّ فرويد (FREUD) نبّه إلى أنّ السمة المميّزة للرمز في الأحلام هي ثبات معناه. وعلّة ذلك في رأيه أنّ الرموز، عامّة، كونيّة، راجع: =

الخصوصيّة والعموميّة، أو التاريخيّة والقدرة على اختراق التاريخ»[1].

ثمّ إنّ الرموز، بما فيها الرموز الدينيّة، لا وجود لها خارج الكائن البشريّ. فهي متلبّسة به تلبّسًا. ويتحقّق الارتباط بين الطرفيْن في الخطابات التي يُنشئها الإنسان في عمليّات التواصل مع غيره من الناس، بما أنّ تلك الخطابات مصوغة في لغة رمزيّة[2]. ولعلّ أهمّ وظيفة ينهض بها الرمز، ههنا، اضطلاعه بدور الوسيط بين الإنسان ومختلف العلاقات التي تشدّه إلى العالَم المحيط به[3]. وهكذا فإنّ المجتمع عمومًا هو الذي يبني نظامه الرمزيّ. إذ الرموز ساكنة في اللغة ومتغلغلة في المؤسّسات التي تصطنعها الجماعة[4].

ولنا أن نعرّج بعد هذا كلّه على أهمّ الأعمال التطبيقيّة التي استثمرت مفهوم «المتخيّل» في دراسة طور من أطوار التاريخ الإنسانيّ أو في تدبّر بعض الظواهر الثقافيّة في مجتمع من المجتمعات. من ذلك مثلاً أنّ الباحث الفرنسيّ جاك لوغوف (J. LE GOFF) درس المتخيّل في العصر الوسيط الأوروبّيّ[5]،

= TZVETAN TODOROV, ***Théories du Symbole***, éd., Gallimard, Paris, 1985, pp. 317-318.

(1) محمّد عجينة، عمليّة تدوين التراث العربيّ الإسلاميّ، م.م.، ص: 39.

(2) راجع في ذلك:

MICHEL MESLIN, ***l'expérince humaine du divin: Fondements d'une anthropologie religieuse***, les éditions du cerfs, Paris, 1988, p. 198.

(3) انظر: المرجع نفسه، ص ص: 197 ـ 198. وانظر بخصوص الوظائف الثلاث التي ينهض بها الرمز:

DOMINIQUE JAMEUX, article «symbole» in: ***Encyclopaedia Universalis, op. cit.***, Corpus 17, pp. 494-495.

(4) راجع في ذلك عملاً متميّزاً لكورنيلوس كاستورياديس CORNELIUS CASTORIADIS (تـ. 1997) بعنوان:

L'institution imaginaire de la société, éd., du Seuil, Paris, 1975, pp. 174-181.

(5) انظر كتابه «**L'imaginaire médiéval**» الصادر في طبعته الأولى سنة 1985. ومعلوم أنّ العصر الوسيط الأوروبّيّ يقع بين سنتيْ 476م تاريخ سقوط الإمبراطوريّة الرومانيّة الغربيّة و1492 تاريخ اكتشاف «العالم الجديد».

منطلقًا من ضبط دقيق للجهاز المفهوميّ الذي يقوم عليه عمله. فنبّه إلى عدم الخلط بين المتخيّل ومفاهيم أخرى قد تلتبس به مثل «التمثّل» و«الإيديولوجيّ». واعتبر أنّ دراسة متخيّل مجتمع ما تؤدّي إلى الكشف عن أعماق وعي أفراده. وقد عالج في كتابه مباحث مهمّة من قبيل العجيب (Le merveilleux) في المجتمع الغربيّ وقتئذ والفضاء في العالم المسيحيّ ثمّ العلاقة بين الجسد ورفض اللذّة... إلخ[1].

وإذا التفتنا إلى الدراسات العربيّة وجدنا بعض الأعمال في هذا الباب جديرة بالاحترام، خاصّة منها الأكاديميّة. فهذا محمّد عجينة قد أنجز أطروحة عالج فيها أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها. وقد مهّد لعلمه بمدخل نظريّ إلى الأساطير يترجم عن قدرة فائقة على الإحاطة بالأساطير في ثقافات الشعوب قديمًا وحديثًا من جهة وبمختلف مقاربات الأسطورة من جهة أخرى. ولعلّ من أبرز النتائج التي خلص إليها «أنّ أساطير العرب عن الجاهليّة موجودة في شكل جداول أو نماذج أشبه ما تكون بالرحم المولّدة لأساطير ومناويل أسطوريّة»[2].

وتناول وحيد السعفي في أطروحته مفهوميْ «العجيب» و«الغريب» في مصنّفات التفسير متّخذًا من تفسير ابن كثير أنموذجًا. وجعل غايته في هذا البحث «الإحاطة بخصائص التفكير والمخيال في الثقافة العربيّة الإسلاميّة في جانب من جوانبها المسكوت عنها. ثمّ إنّ عالَم العجيب والغريب ليس في نهاية الأمر شيئًا آخر غير تصوّر للمخلوقات والموجودات وإدراك للمحسوسات وتطلّع إلى الغيب تأتي كلّها مصوّرة تصويرًا فنّيًا في قصص مختلفة، منها

(1) توجد مساهمات أخرى قيّمة درس أصحابها المتخيّل دراسة تطبيقيّة. وفي هذا السياق قارن ميشال لوكوانت (M. LECOINTE) بين أعمال ثلاثة علماء متخصّصين في موضوع المتخيّل هم جيلبار دوران (G. DURAND) وجاك لاكان J. Lacan (تـ. 1981) وكاستورياديس CASTORIADIS. انظر: ***Statuts de l'imaginaire***, in transdiscipline, op. cit., pp. 187-197.

(2) محمّد عجينة، موسوعة أساطير العرب، م.م.، ج: II، ص ص: 226 ـ 227.

الخياليّ ومنها الميثيّ ومنها الدينيّ، تساهم جميعًا بقسطها في تقديم الفكر ومظاهر تطوّره ورسم ملامح المخيال وعناصره الفاعلة»[1].

وقد تعقّب المؤلّف مظاهر العجيب والغريب في قصص شتّى احتواها التفسير مثل قصص خلق الكون والإنسان وقصّة المرأة الفساد وقصّة إبليس وقصّة الإسراء والمعراج. . . إلخ. ولم يكتف السعفي برصد تلك المظاهر، وإنّما عيّن دلالاتها ووظائفها الفنّيّة والمعرفيّة.

ولا شكّ في أنّ مثل هذه الأعمال[2] أسهمت بجدّية في اختبار مفهوم المتخيّل على الثقافة العربيّة أو الإسلاميّة في مرحلة من مراحل تاريخها، أو في علم من علومها. ونحن نطمح إلى أن يكون لنا إسهام متواضع في دراسة المتخيّل ضمن أخبار أسباب النزول.

II ـ مكوّنات فضاء المتخيّل: المظاهر والوظائف

يحتلّ عنصر «الفضاء» مكانة متميّزة ومهمّة في مبحث المتخيّل[3]. فالفضاء مجال واسع تؤثّثه عناصر وظواهر عديدة صوّرها الوجدان الجماعيّ على نحو يعكس الآفاق الذهنيّة للأجيال الإسلاميّة الأولى، وتعبّر عن تمثّلها لكلّ ما هو خارق للعادة ممّا له علاقة بالعجيب والغريب وعالَم الأسطورة.

1 ـ الكائنات اللامرئيّة[4]:

■ **جبريل:**

يُعَدُّ «جبريل» من أهمّ الكائنات اللامرئيّة التي احتفت بها أخبار أسباب

---

(1) العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، م.م.، ص: 34

(2) من ذلك مثلاً اهتمام مالك شبل M. CHEBEL بدراسة مستويات عديدة من المتخيّل العربيّ الإسلاميّ مثل المتخيّل الاجتماعيّ السياسيّ والمتخيّل الدينيّ ومتخيّل العالم والخلق. راجع كتابه:
L'imaginaire arabo-musulman, Presses Universitaires de France, 1993.

(3) انظر مثلاً: G. DURAND, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire, op. cit.,* pp. 472-475.

(4) أخذنا هذه التسمية عن محمّد عجينة، موسوعة أساطير العرب، م.م.، ج: II، ص: 5.

النزول. وهو أمر بديهيّ في ضوء التلازم بينها وبين مرحلة الوحي. فجبريل هو مبلِّغ الرسول كلامَ الله وحامل رسالته. ومعلوم أيضًا أنّ اسم جبريل مركّب من كلمتين «جبر» وتعني بالعبريّة القوّة و«إيل» ومعناها الإله[1]. فجبريل إذن هو إيل قويّ أو قوّة الله[2]. وقد عاد آرثر جفري (A. JEFFREY) إلى كتاب «المزهر» للسيوطي لإثبات وجود صيغ عديدة خاصّة بجبريل مثل «جِبْرِين» و«جَبْرَال» و«جَبْرَائِيل»[3].

وعندما نعود إلى العهدين القديم والجديد نجد ذكرًا لجبريل. من ذلك أنّنا نقرأ في «سفر دانيال»: «وكان لمّا رأيتُ أنا دانيال الرؤيا وطلبتُ المعنَى إذَا بشِبه إنسان واقف قبالتي. وسمعتُ صوتَ إنسان بينَ أُولاَيَ. فنادى وقال: «يا جبرائيلُ، فَهِّمْ هذا الرجلَ الرؤيا»[4]. أمّا في «العهد الجديد»، فإنّ جبريل قد ورد ذِكْرُه في إنجيل لوقا دون الأناجيل الأخرى. من ذلك قول الملاك لزكرياء: «أنا جبرائيلُ الواقف قُدّام الله وأُرْسِلْتُ لأكَلِّمَكَ وأُبَشِّرَكَ بهذا»[5]. فوظيفة جبريل في «الكتاب المقدّس» منحصرة في تأويل الرؤيا وتبليغ كلام الله إلى أنبيائه.

أمّا في القرآن، فإنّ جبريل ذُكِرَ باسمه الصريح في ثلاث آيات مدنيّة[6]. وأشار إليه القرآن بأسماء أخرى مثل «الروح» (الشورى 42/ 52) و«الروح القدس» (البقرة 2/ 87) و«الروح الأمين» (الشعراء 26/ 193). وقد لاحظ بعض الدارسين[7] أنّ جبريل غير معدود من زمرة الملائكة بصريح الآية: ﴿مَن كَانَ

---

(1) انظر تفسير الرازي، م.م.، ج: XV، ص: 231.

(2) انظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ. م.م.، ص: 35.

(3) راجع: *The foreign vocabulary of the Qur'an, op. cit.*, pp. 100-101.

(4) العهد القديم، دانيال 6/ 15 ـ 16، وانظر: السفر نفسه: 9/ 21.

(5) العهد الجديد: إنجيل لوقا 1/ 19.

(6) هذه الآيات نجدها في سورتَيّ البقرة 2/ 97 ـ 98 والتحريم 66/ 4.

(7) هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوّة، م.م.، ص: 119 (هامش 32).

عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: 98].

والمستفاد أنّ اسم جبريل لم يظهر إلاّ في طور الوحي المدنيّ باعتباره ناقلاً للوحي إلى الرسول[1]. فالله لا يبلّغ رسالته إلى نبيّه مباشرة، بل ينقلها عبر وسيط هو جبريل. وحسب ما تنقله كتب السيرة النبويّة، فإنّ جبريل قد ظهر في صورته الملائكيّة للرسول في مناسبتيْن[2].

ولنا أن ننظر بعد هذا كلّه في صورة جبريل من خلال أخبار أسباب النزول حتّى نقف على الأدوار التي أدّاها ونحدّد قيمتها في الدين الجديد. فقد انكشف جبريل لمحمّد في بدء تلقّيه الرسالة. وكان لهذا الانكشاف وقع عنيف عليه. يقول متحدّثًا عن جبريل «. . . ثمّ نودِيتُ، فرفعْتُ رأسي، فإذا هو على العرش في الهواء [. . .] فقلت: دثّروني دثّروني. فصبّوا عليّ ماءً. فأنزل الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنذِرْ * وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ * وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر: 1 ـ 4][3].

ولعلّ أهمّ ما يلاحظ في هذا الخبر أنّ جبريل لم يكن سوى صورة ملائكيّة لم تأنس لها نفس محمّد. فشعر بالارتجاف وانتابه إحساس بالبرودة. فطلب التدثّر طلبًا للدفء. ولكنّ زوجه خديجة ومَن كان معها صبّوا عليه ماءً. وهو في بعض الروايات «ماء بارد»[4]. ومن هنا تنشأ صورة مستفزّة للأذهان لجمعها بين الشيء ونقيضه: التدثّر والماء.

---

(1) انظر: J. CHABBI, *le Seigneur des tribus, op. cit.*, p. 24 et 65 et pp. 479 - 480.

(2) راجع: **طبقات ابن سعد**، م.م.، ج: I، ص: 132.

(3) الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 467، وانظر أيضاً **صحيح البخاري**، م.م.، ج: I، ص: 15. ودلّت هذه الرواية حسب نصر حامد أبو زيد على «أنّ النبيّ سبقت له رؤية المَلَك حيث أشار إليه بضمير الغائب [. . .] فمعنى ذلك أنّها لا يمكن إلاّ أن تكون المرّة الثانية، وتكون المرّة الأولى هي التي نزلت فيها إيات سورة **العلق** [96]». **مفهوم النصّ**، م.م.، ص: 70.

(4) **صحيح البخاري**، م.م.، ج: III ص: 317.

وتقدّم بعض أخبار أسباب النزول صورة أخرى لجبريل يرويها ابن عبّاس عند حديثه عن سبب نزول الآية الثانية من سورة **القلم** 68: «إنّه عليه السلام غاب عن خديجة إلى حراء. فطلَبَتْه فلم تجِدْه. فإذا به وجهه متغيّر بلا غبار. فقالت له ما لك؟ فذكر نزول جبريل عليه السلام وأنّه قال له: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: 1]، فهو أوّل ما نزل من القرآن. قال: ثمّ نزل بي إلى قرار الأرض، فتوضّأ وتوضَّأْتُ، ثمّ صلّى وصلَّيْتُ معه ركعتيْن. وقال: هكذا الصلاة يا محمّد. فذكر عليه الصلاة والسلام ذلك لخديجة. . .»[1].

إنّ الصورة التي رسمها المتخيّل الإسلاميّ عن جبريل تعويلاً على هذا الخبر تُقدِّمه على أنّه إمام مرشد للرسول يعلّمه كيفيّة الوضوء وأداء الصلاة ويخاطبه بلسان عربيّ مبين: «هكذا الصلاة يا محمّد». يحصل ذلك كلّه والرسول في بدء عهده بالرسالة وبتلقّي الوحي وقبل فرض الصلاة بسنتيْن[2] ولا شكّ في أنّ وظيفة هذا الخبر أنّه يلبّي مطلبًا مهمًّا للوجدان الإسلاميّ قديمًا، وهو قيام الرسول بفريضة الصلاة قبل غيره من الناس، بمَن فيهم صحابته. إذ لا يَتَصَوَّرُ هذا الوجدان أن يقضي الرسول مدّة إقامته في مكّة منذ البعثة ـ وهي تربو على عشر سنوات ـ دون صلاة.

والحاصل أنّ الرسول احتاج في المرحلة الأولى من تلقّي الرسالة إلى فاعل (Actant) يختبر امتثاله لأمر الله وطاعته له قبل أن يُكَلَّف بتبليغ الدعوة. ولذلك أجاب عن سؤال ورقة بن نوفل بالنفي حينما قال له: «هل أمرك جبريل عليه السلام أن تدعو إلى الله أحدًا؟»[3].

لقد حرص المتخيّل الإسلاميّ على أن تتطوّر العلاقة بين الرسول وجبريل

---

(1) تفسير الرازي، م.م.، ج: XXX، ص: 79.

(2) يأتي ترتيب سورة القلم 68 في تاريخ النزول في المرتبة الثانية بعد نزول الآيات الخمس الأولى من سورة العلق 96. انظر: ابن النديم، الفهرست، (طبعة تونس/الجزائر)، م.م.، ص: 124.

(3) تفسير الرازي، م.م.، ج: XXX، ص: 79.

على التدريج، حتّى حصل التقارب بينهما. وبلغ ذروته ـ فيما تذكره كتب السيرة والتفسير ـ عند إسراء الرسول إلى بيت المقدس وعروجه إلى السماء[1]، حتّى إنّ الرسول كان يجد مشقّة كبيرة حينما تتشوّق نفسه إلى رؤية جبريل في فترات احتباس الوحي عنه. وهذا ما يجلوه مثلاً الخبر المبيّن لسبب نزول الآية 64 من سورة مريم 19[2].

والذي يعنينا بالأساس الأدوار التي علّقها المتخيّل الإسلاميّ بجبريل، ومن بينها:

- **جبريل محدّدًا لمنازل الصحابة في الفضل**: استغلّ علماء القرآن بعض أخبار أسباب النزول كي يجعلوا من جبريل ناطقًا بآراء في صحابة الرسول. من ذلك قوله في سياق سرد سبب نزول الآية 60 من سورة النساء 4: «إِنَّ عُمَرَ فرّق بين الحقّ والباطل. فَسُمِّيَ الفَارُوق»[3]. وغير خافٍ أنّ هذا القول ـ وقد أُسْنِدَ إلى جبريل ـ يُعَدّ من المسلّمات التي لا يناقشها المتخيّل الإسلاميّ لأنّها تؤسّس لـ«الأنموذج العُمَرِيّ» في الفكر السنّيّ وتعمل على ترسيخه وتبريره تبريرًا دينيًّا.
- **جبريل موجّهًا لاجتهاد الرسول ومساعدًا له**: لاذ المتخيّل الإسلاميّ بجبريل كي ينقذ الرسول من بعض اجتهاداته غير المصيبة قبل العمل بها. وهذا ما رأيناه في خبر سابق متعلّق بالآية 34 من سورة النساء 4 حين أمر الرسول حبيبة بنت زيد بالاقتصاص من زوجها سعد بن الربيع الأنصاريّ. إلاّ أنّ جبريل تدخّل كي يقطع هذا الأمر ويعطّله. وهو ما جعل الرسول يقول: «أردنا أمرًا وأراد الله أمرًا. والذي أراد الله خير»[4].

---

(1) تتبّع وحيد السعفيّ علاقة الرسول بجبريل في قصّة الإسراء والمعراج. ووقف على دلالتها. انظر: **العجيب والغريب في كتب التفسير**، م.م.، ص ص: 516 ـ 558.

(2) انظر: الواحدي **أسباب النزول**، م.م.، ص: 309 والسيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص: 288.

(3) الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 166.

(4) **المصدر نفسه**، ص: 155.

وفي هذا السياق نجد جبريل مقدّمًا النصح والعون للرسول حينما قرّر مواجهةَ بني قريظة. ولكن استعصى عليه ذلك لاحتمائهم بحصونهم. فجاءه «جبريل عليه السلام على فرس أبلق. فقالت عائشة رضي الله عنها: فلكأنّي أنظر إلى رسول الله ﷺ يمسح الغبار عن وجه جبريل...»[1]. وساعده جبريل على تنفيذ خطّته في اليهود لولا خيانة أبي لبابة بن عبد المنذر (تـ. قبل 40هـ) للرسول. فكان ذلك سببًا لنزول الآية 27 من سورة **الأنفال** 8.

لقد سخّر المتخيّلُ الإسلاميّ جبريلَ لنجدة الرسول. فكان يهبّ إليه في لمح البصر. واستدعى ذلك أن يكون له «فرس أبلق»[2] يطوي به المسافات طيًّا، سماء وأرضًا، حتّى إنّ عائشة رأته مرأى العيْن، وقد علا وجهه غبار الرحلة والضرب في الأرض[3].

- **جبريل معزّيًا الرسول**: هذا ما نجده تحديدًا في خبر سبب نزول الآية العاشرة من سورة **الفرقان** 25، إذ يلقى الرسول سلوى في نزول جبريل عليه بعدما عيّره أهل الشرك بالفاقة. «فبينما جبريلُ عليه السلام والنبيّ ﷺ يتحدّثان، إذ ذاب جبريل عليه السلام حتّى صار مثل الهُرَدَة[4] [...]. فقال رسول الله ﷺ: ما لك ذُبْتَ حتّى صِرْتَ مثل الهُرَدَة؟ فقال: يا محمّد. فُتِحَ باب من أبواب السماء، ولم يكن فُتِحَ قبل ذلك اليوم، وإنّي

---

(1) **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: VII، ص: 250.

(2) للفرس دلالات إيجابيّة في الأساطير العربيّة. وفي ذلك يقول محمّد عجينة: «إنّ أسطورة خلق الفرس من الريح من شأنها أن تجعل منه وسيلة وواسطة بين العالم الأرضيّ وعالم الطيور وذوات الأجنحة، وهي تنسجم في الخيال والأحلام مع معنى الارتفاع والارتقاء والتسامي. ولذلك فلا عجب أن يخلق الفرس من ريح الجنوب رمز الرخاء لأنّها في اعتقادهم من الرياح اللواقح» **موسوعة أساطير العرب**، م.م.، ج: I ص ص: 288 ـ 289.

(3) تقول عائشة في رواية أخرى: «رأيت جبريل ولم يره أحدٌ من نسائه [=الرسول] غيري»، **تاريخ الطبري**، م.م.، ج: II، ص: 399.

(4) لم نعثر في المعاجم العربيّة في لفظة «الهُرَدَة» رغم وجود مادّة (هرد) يقال هَرَدَ الثوب: مزّقَهُ. انظر لسان العرب.

أخاف أن يُعَذَّبَ قومُك عند تعييرهم إيّاك بالفاقة. فأقبل النبيّ وجبريل عليهما السلام يبكيان إذ عاد جبريل عليه السلام إلى حاله...»[1].

والذي نستخلصه ممّا تقدّم أنّ صورة جبريل في المتخيّل الإسلاميّ غير مقتصرة على دوره الأصليّ بصفته مبلّغًا كلامَ الله إلى الرسول، وإنّما أُسْنِدَتْ إليه وظائف أخرى خارجة عن مقتضيات الرسالة في جوهرها، حتّى إنّه أدلى برأيه في بعض الصحابة. وواضح أنّ همَّ المتخيّل الإسلاميّ، في هذا الباب، إعادة بناء علاقة الرسول بجبريل منذ بدايتها حتّى نشأ ضرب من التلازم بينهما. وقد أسهمت أخبار أسباب النزول في إثبات صور عديدة لجبريل أنتجها المتخيّل لا مرجع لها أصلاً في نصّ المصحف. وبذلك أسقطت الأجيال الإسلاميّة على جبريل تمثّلاتها لكائن من الكائنات اللامرئيّة، وأَلْبَسَتْهُ قيمًا وسلوكًا ومشاعر منتزعة من واقع الناس في معاشهم وعلاقاتهم الاجتماعيّة.

فهذا جبريل ينطق بلسان عربيّ ويستبدّ به الحزن ويجهش بالبكاء ويركب الخيل، ويتمثّل في صورة بشر سويّ... إلخ. وبذلك، فإنّ تكتّم الوحي عن شخصيّة جبريل في ملامحه وحقيقته وأصله لم يمنع المتخيّل الإسلاميّ من أن ينسج له صورًا جعلته أقرب إلى عالَم الإنسان الماديّ منه إلى عالَم الكائنات اللامرئيّة. ويعني ذلك أنّ المتخيّل في أخبار أسباب النزول قد أدّى وظيفة مهمّة هي **أنسنة جبريل**.

■ **الملائكة:**

يعتقد الدارسون أنّ اسم «مَلَك» مأخوذ من اللغة العبريّة المستعمل فيها بصيغة «مالاك». ويدُلّ المَلَك أو الملاك في اليونانيّة (Angelos) على تسمية لوظيفة تعني «الرسول»[2]. ويبدو أنّ هذا المعنى كان موجودًا في

(1) الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص ص: 342 ـ 343.

(2) انظر: **معجم اللاهوت الكتابيّ**، ط. 3، دار المشرق، بيروت، 1991، ص: 761 (مادّة: ملائكة).

العربيّة[1]. وبذلك اعتُبِرَت الملائكة تشخيصًا للإرادة الإلهيّة[2].

ونجد في العهدين القديم والجديد ذكرًا للملائكة فهم «جند السماء»[3]، يسخّرهم الله في خدمته، وهم أيضًا أبناؤه[4]. ونجد تأكيدًا للعلاقة المتينة بين المسيح والملائكة[5]. ولعلّ أهمّ وظيفة ينهض بها الملائكة في «العهد الجديد» حراستُهم الناسَ وربطهم بين العالَمَيْن السماويّ والأرضيّ[6].

وعندما نلتفت إلى نصّ المصحف يتّضح لنا تواتر كلمة «ملائكة» 73 مرّة، تكاد تكون موزّعة بالتساوي بين الآيات المكّيّة والآيات المدنيّة[7]. وأهمّ ما يلاحظ في شأن الملائكة أنّها تأتمر بأوامر الله ﷻ (**البقرة 2/ 34 والأعراف 7/ 11**)، وهي شهوده (**النساء 4/ 166**) وتسبّح بحمده (**الزمر 39/ 75**). ويَعتبِر الوحيُ الإيمانَ بالملائكة من شروط الإسلام (**النساء 4/ 136**). أمّا من جهة الملامح المادّيّة للملائكة، فإنّ القرآن لم يزد على ذكر أياديهم المبسوطة (**الأنعام 6/ 93**)[8].

وقد عمل المتخيّل الإسلاميّ على تجاوز سكوت القرآن عن حقيقة

---

(1) انظر محمّد عجينة، موسوعة أساطير العرب، م.م.، ج: II، ص: 10 وراجع أيضاً فصل «ملاك» بقلم جيسيلا واب (GISELA WEBB) في:

Encyclopaedia of the Qur'an, op. cit., vol. I. pp. 84-92.

(2) راجع في ذلك: ***Encyclopédie des Symboles***, Paris, 1996, p.32.

(3) **العهد القديم**: ملوك الأوّل 22/ 19.

(4) **العهد القديم**: مزمور: 29/ 1.

(5) **العهد الجديد**: الرسالة إلى العبرانيّين 1/ 6.

(6) «انظروا لا تحتقروا أحد هؤلاء الصغار لأنّي أقول لكم: إنّ ملائكتهم في السماوات كُلَّ حين ينظرون وجهَ أبي الذي في السموات»، **إنجيل متّى** 18/ 10.

(7) انظر محمد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** (مادّة ملك)، وراجع أيضاً فصل (مَلك) عند:

A. JEFFERY, ***The foreign vocabulary of the Qur'an, op. cit.***, pp. 269-270.

(8) بالإمكان الإحاطة بوظيفة الملائكة في الفكر الإسلاميّ من خلال ثلاثة مفاهيم محوريّة في القرآن هي «الخلق» و«الوحي» و«الأخرويّات». راجع فصل «ملاك»، في:

Encyclopaedia of the Qur'an, op. cit., vol., I. p.85.

الملائكة وعن وصف ملامحها وهيئتها. فاعتبرها كائنات نورانيّة «لها أجسام لطيفة قادرة على أن تتشكّل الأشكال المختلفة»[1]، ولها أجنحة تطير بها. وقد جعل هذا المتخيّل بعض الملائكة من حَمَلَة العرش[2].

ولنا أن نسأل بعد هذا كلّه عن دلالات حضور الملائكة في بعض أخبار أسباب النزول وعمّا نهضَت به هذه الكائنات اللامرئيّة من وظائف.

لئن توسّعت كتب السيرة والمغازي في الحديث عن دور الملائكة في معركة بدر بالخصوص[3]، انطلاقًا من بعض الإشارات القرآنيّة[4]، فإنّ علماء القرآن ذكّروا بحضور الملائكة في هذه الغزوة. وهذا ما يشفّ عنه خبر سبب نزول الآية 97 من سورة النساء 4، إذ يقول الواحدي: «نزلت هذه الآية في ناس من أهل مكّة تكلّموا بالإسلام ولم يهاجروا. وأظهروا الإيمان وأسرّوا النفاق. فلمّا كان يوم بدر خرجوا مع المشركين إلى حرب المسلمين فقُتِلُوا، فضربت الملائكة وجوهَهم وأدبارهم، وقالوا لهم ما ذكر الله سبحانه»[5].

فرغم أنّ الآية لم تنُصَّ على أيّ فعل صادر عن الملائكة، فإنّ سبب النزول جعلها تضرب وجوه «المنافقين» وأدبارهم. ولا شكّ في أنّ هذه التفاصيل والجزئيّات من إنتاج المتخيّل الإسلاميّ الذي يلتقط الإشارات القرآنيّة ويركّب عليها من القصص أحسنها. ونعتقد أنّ ضرب الملائكة للمنافقين ينمّ عن رغبة الوجدان الإسلاميّ في الانتقام منهم حتّى وإن كان ذلك على صعيد فن القول لا الواقع التاريخيّ.

---

(1) محمّد عيجنة، موسوعة أساطير العرب، م.م.، ج: II، ص: 59.
(2) المرجع نفسه، ج: II، ص: 57 وص: 60.
(3) راجع مثلاً: طبقات ابن سعد، م.م.، ص: 355. وفي نظر القدامى شاركت الملائكة أيضاً في القتال يوم حنين (شوّال/ 8هـ). انظر: تفسير القرطبي، م.م.، ج: VIII، ص ص: 63 ـ 64.
(4) ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾ [الأنفال: 9].
(5) الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 180.

وأسند المتخيّل الإسلاميّ الدور نفسه إلى الملائكة في رواية من روايات سبب نزول الآيات (10 ـ 14) من سورة **الرعد** 13. وذلك أنّ عامر بن الطفيل (تـ. 11هـ) توعّد الرسولَ بقتله واستعدّ لذلك. «فلمّا أصبح ضمّ عليه سلاحه. فخرج وهو يقول: واللات والعزّى لئن أصحر محمّد إليّ وصاحبُه ـ يعني مَلَك الموت ـ لأنْفِذَنَّهما برمحي. فلمّا رأى الله تعالى ذلك منه أرسلَ ملَكًا فلطمه بجناحه، فأذراه في التراب. . .»[1]. وما يهمّنا من هذا الخبر أنّ المتخيّل الإسلاميّ جعل للملاك جناحًا لم تقتصر وظيفته على الطيران والانتقال بين السماء والأرض[2]، وإنّما اتُّخِذَ أداةً للضرب. ومن المعلوم أنّ صورة الملَك ذي الجناحَيْن أو أكثر لا أصل لها في القرآن. ولكنّ المتخيّل الجمعيّ استعار هذه الصورة من ثقافات أخرى[3]، وأضاف إليها من العناصر وألحق بها من الوظائف ما جعلها معبّرة عن أحلام الجماعة الإسلاميّة، وعن تمثّلها لطور متميّز من تاريخ الإسلام حين كان لهذه «الكائنات اللامرئيّة» حضور مباشر ومحسوس في حياة الناس وقتئذ[4]. ولذلك لا نستغرب أن يجعل المسلمون للملائكة أجنحة[5].

---

(1) **المصدر نفسه**، ص ص: 178 ـ 279.

(2) انـظـر: G. DURAND, ***Les structures anthropologiques de l'imaginaire, op. cit.***, pp. 144-150.

(3) يرى محمّد عجينة أنّ أساطير الملائكة «تتّصل برافدَيْن كبيرَيْن هما الرافد السامي المشترك، وإليه يعود معظيم التراث العربيّ قبل الإسلام، والرافد الآريّ أي الهنديّ والفارسيّ»، **موسوعة أساطير العرب**، م.م.، ج: II ص: 78.

(4) يؤكّد بعض الصحابة رؤيتهم للملائكة يوم بدر. ولكن حين يُراد التحقق من دعواهم ينجم سبب يحول دون ذلك، وحسبنا شاهداً ما يرويه مالك بن ربيعة (تـ. 60هـ) بعد ذهاب بصره: «ولو كنتُ اليومَ ببدر ومعي بصري لأرَيْتكم الشِعب الذي خرجت منه الملائكة، لا أشكّ فيه ولا أتمارى»، **سيرة ابن هشام**، م.م.، ج: II، ص: 244.

(5) يقول وحيد السعفي: «لولا الجناح لما قامت الملائكة حول العرش، ولا نقلت رسائل الربّ إلى الأرض ولا أخبارها إليه، والجناح حماية وأمن إذا ما شدّ امرؤ رحله إلى الربّ، وكلّما زاد عدد الأجنحة عند الملائكة زادت الحظوة وكَبُرَتْ المهمّة، وسهل الانتقال واتّسع الفضاء ونطاق التدخّل السريع». **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، م.م.، ص: 518.

ونرى الملائكة، في بعض أخبار أسباب النزول، تنوب عن الإنسان في أقواله وتذبّ عنه دون إدراك ذلك. فقد قيل في شأن الآية 148 من سورة النساء 4: «نزلت الآية في أبي بكر رضي الله عنه، فإنّ رجلاً شتمه. فسكت مرارًا. ثمّ ردّ عليه. فقام النبيّ ﷺ. فقال أبو بكر: شتمني وأنت جالس. فلمّا رددتُ عليه قُمْتَ. قال: إنّ ملَكًا كان يجيب عنك. فلمّا رددتَ عليه ذهب ذلك المَلَك وجاء الشيطان. فلم أجلس عند مجيء الشيطان. فنزلت هذه الآية»[1].

إنّ حضور الملَك في هذا الخبر يعلّل ما بدا تصرّفًا سلبيًّا من الرسول حين شُتِمَ أبو بكر بحضرته[2]. وقد استدعى هذا التعليل إقحام عنصر في الأحداث من طبيعة مفارقة لم ينتبه إليه إلاّ الرسول من دون سائر الناس.

والحاصل أنّ المتخيّل الإسلاميّ قد أسند إلى الملائكة أدوارًا إيجابيّة وفاعلة لنصرة الرسول وصحابته، والدفاع عن الإسلام وحمايته من أعدائه.

■ الشيطان

إنّ الشيطان[3] وإبليس اسمان لمسمّى واحد. ذلك «أنّ إبليس يعرف في التراث الإنسانيّ العالميّ بأسماء عديدة منها Diabolos ومنها Ganen وشيطان الحبشيتان. وتتّفق الأخيرة مع Satan العبريّة. وله من الأسماء أيضًا عزازيل العبريّة التي تحمل في طيّاتها اسم «إيل» أعظم آلهة الساميّين وربّ الأرباب عندهم»[4].

---

(1) تفسير الرازي، م.م.، ج: XI، ص: 91.

(2) نلاحظ أنّ هذا الخبر المبيّن لسبب النزول لم يرد في تفسير الطبري. أما الواحدي فقد أثبت رواية أخرى نسبها إلى مجاهد، انظر: **أسباب النزول**، م.م.، ص: 189.

(3) يرى وحيد السعفي أنّ المجوسيّة «وضعت حجر الأساس لبناء صرح الشيطان في وكر الإنسان. فأهرمان Ahriman، الروح الشرّير عند المجوس، هو أوّل تجلّ واضح ومستقِلّ لقوّة الشرّ المناهضة لقوّة الخير الطيّبة التي يمثّلها أهورا مازدا Ahura Mazda الإله. وهذا الفصل ذاته هو الذي ستقول به الديانات «السماويّة» وكأنها انبعثت ممّا عرفته بلاد فارس المجوسيّة». **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، م.م.، ص: 147.

(4) محمّد عجينة، **موسوعة أساطير العرب**، م.م.، ج: II، ص: 64. والملاحظ أنّ =

وإذا كانت أسفار العهد القديم مُقِلّة في ذكر الشيطان، فإنّ أسفار «العهد الجديد» توسّعت في سرد أقواله وأعماله المعادية للمسيح وأتباعه. ولذلك بدا الشيطان شرّيرًا مخادعًا[1].

وبدت مثل هذه الصفات السلبيّة غالبة على الشيطان أو إبليس في نصّ المصحف. واللافت للانتباه أنّ القرآن لا يكاد يذكر اسم إبليس إلاّ في سرد قصّة خلق آدم وأمْر الله ملائكته بالسجود لآدم (**البقرة** 2/ 34). أمّا كلمة «شيطان» فقد تكرّرت 68 مرّة، واقترن ذكرها بتحذير المؤمنين من أعماله ومن اتّباع خطواته. فهو عدوّ للإنسان (**الأعراف** 7/ 22) يوقع الناس في الفقر والفاحشة (**البقرة** 2/ 268). وهو إلى ذلك رمز الضلال (**النساء** 4/ 60) والبغض (**المائدة** 5/ 91) . . . إلخ.

وعندما نتفحّص أخبار أسباب النزول نجد حضورًا للشيطان مجسِّدًا لمعانٍ غير أخلاقيّة. فهو صوت الشرّ في الإنسان. وحسبنا شاهدًا ما ذكرناه سابقًا في سبب نزول الآية 93 من سورة النساء 4 حين وسوس الشيطان لمقيس بن صبابة كي يقتل الفهريّ الذي رافقه ـ بأمر من الرسول ـ إلى بني النجّار كي يأخذ منهم مقيس دية أخيه القتيل[2].

إنّ وجود الشيطان فاعلاً من فواعل الأحداث في الرواية برّر تصرّفًا مشينًا أتاه بعض المسلمين، وهو القتل. وكان ذلك سببًا للارتداد عن الإسلام. ولا شكّ في أنّ الدور الذي أدّاه الشيطان في الواقعة يقوم شاهدًا على غواية الشيطان للإنسان مثلما نصّ على ذلك القرآن.

= كلمة Satan في العبريّة تعني «المقاوم». وتدلّ عبارة «إبليس» في اليونانيّة على «المشتكي زوراً».

انظر: معجم اللاهوت الكتابيّ، م.م.، ص: 466. وكذلك:

Encyclopédie des symboles, op. cit., pp. 192-195.

(1) العهد الجديد: رسالة يوحنّا الرسول الأولى 5/ 18 ورسالة بولس الثانية إلى أهل كُورِنْثوس: 2/ 11.

(2) انظر: الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 174.

ونعثر على الدلالة نفسها للشيطان في خبر حدّد سبب نزول الآية الحادية عشرة من سورة **الحجّ** 22. ذلك أنّ الآية نزلت، على ما يروي المفسّرون، «في أعراب كانوا يقدمون على رسول الله ﷺ المدينة، مهاجرين من باديتهم. وكان أحدهم إذا قدم المدينة، فإن صحّ بها جسمه ونَتُجَتْ فَرَسُهُ مُهْرًا حسنًا، وولدت امرأتُه غلامًا، وكثُر ماله وماشيته رضِيَ عنه واطمأنّ. وقال: ما أصبتُ منذ دخلتُ في ديني هذا إلاّ خيرًا. وإن أصابه وجع المدينة وولدت امرأته جارية [. . .] أتاه الشيطان فقال: والله ما أصبتَ منذ كنتَ على دينك هذا إلاّ شرًّا. فينقلب على دينه. فأنزل الله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعۡبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرۡفٖ﴾[1].

والذي نخرج به أنّ الشيطان يعلّل وجود الشرّ والتصرّفات المذمومة في حياة الناس. ولذلك فإنّ الحديث عنه في أخبار أسباب النزول وُظِّفَ لإبراز هذا المعنى بالأساس دون الالتفات إلى مدى انسجام عناصر الأخبار، وعدم مراعاة منطق ترابط الأحداث فيها. وعندئذ، فإنّ رواة هذه الأخبار يقدّرون وجود الشيطان في مثل هذه القصص ويجرون على لسانه كلامًا عربيًّا. فالمهِمّ بالنسبة إلى المتخيّل الإسلاميّ حقيقة وجود هذا الكائن اللامرئيّ. فهذا الرسول نفسه قد ألقى الشيطان في أمنيته تلك «الآيات الشيطانيّة» حين قرأ على قريش سورة **النجم** 53[2].

وحتّى يقف المسلمون على تمثّل محسوس للشيطان، فإنّهم نسبوا إلى الرسول حديثًا يصف فيه الشيطانَ من طريق تشبيهه بأحد المنافقين، إذ يقول: «مَن أراد أن ينظر إلى الشيطان فَلْيَنظر إلى نَبْتَل بن الحارث»[3]. ورسم الرواة والإخباريّون صورة هذا الشخص. فقد كان على ما يروي ابن إسحاق «رجلاً

(1) المصدر نفسه، ص: 316.
(2) أنظر: المصدر نفسه، ص ص: 319 ـ 320.
(3) المصدر نفسه، ص: 254.

جَسِيمًا أَدْلَم[1]، ثائر شعْر الرأس، أحمر العينيْن، أسْفَع[2] الخدّين»[3]. وجليّ أنّنا إزاء صورة للشيطان منفّرة تستوحش منها العين والنفس.

2 ـ العناصر الطبيعيّة:

يتجلّى المتخيّل في أخبار أسباب النزول في ظواهر غير مألوفة متعلّقة ببعض العناصر الطبيعيّة. فنقف من خلالها على عالَم «عجيب» و«غريب» أثبتَتْ من خلاله الأجيال الإسلاميّة تميّز طور من أطوار الإسلام وتفرّده. ولنا على ذلك شواهد نعرض لنماذج منها.

■ **انشقاق القمر:**

يظهر في خبر سبب نزول الآية الأولى من سورة القمر 53. إذ يروي ابن مسعود: «انشقّ القمر على عهد رسول الله ﷺ . فقالت قريش: هذا سحر ابن أبي كبشة سَحَرَكُمْ، فاسألوا السُفَّارَ. فسألوهم فقالوا: نعم قد رأينا. فأنزل الله عزّ وجلّ: اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ القَمَرُ»[4]. ونجد رواية أخرى للخبر نفسه وردت على لسان أنس بن مالك. يقول: «سأل أهل مكّة النبيّ ﷺ آيةً، فانشقّ القمر بمكّة مرّتين. فنزلت: . . .»[5].

لقد عدّ المفسّرون وعلماء القرآن انشقاق القمر حدثًا خارقًا للعادة، واعتبروه دليلاً على نبوّة محمّد ومعجزة من معجزاته. ولذلك فسّروا الآية تفسيرًا مباشرًا، وسلّموا بحقيقة انشقاق القمر نصفيْن ورأوا فيه فعلاً «غريبًا» من أفعال الخالق. والذي يعزّز هذا الموقف أنّ القدامى همّشوا تأويلات أخرى للآية لأنّها تقوّض المتخيّل في سبب النزول من أساسه. من ذلك قول بعضهم:

---

(1) الأدْلَم: الأسود الطويل.

(2) السفعة: حمرة تضرب إلى السواد.

(3) ابن هشام. السيرة النبوية، م.م.، ج: II، ص: 135.

(4) الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص ص: 418 ـ 419.

(5) تفسير القرطبي، م.م.، ج: XVII، ص: 82.

«المراد سينشقّ»[1]، وصرف بعضهم الآية إلى معنى مجازيّ. فالمقصود من قوله «انشقّ القمر» «وضحَ الأمرُ وظهرَ. والعرب تضرب بالقمر مثلاً فيما وضَحَ. قال: [الطويل]

أَقِيمُوا بَنِي أُمِّي صُدُورَ مَطِيِّكُمْ فَإِنِّي إِلَى قَوْمٍ سِوَاكُمْ لأَمْيَلُ
فَقَدْ حُمَّتِ الحَاجَاتُ وَاللَّيْلُ مُقْمِرٌ وَشُدَّتْ لِطَيَّاتٍ مَطَايَا وَأَرْحُلُ[2]

وذكر المفسّرون تأويلاً آخر للآية مفاده أنّ «انشقاق القمر هو انشقاق الظلمة عنه بطلوعه في أثنائها كما يُسمّى الصبح فَلَقًا لانفلاق الظلمة عنه. وقد يُعَبَّرُ بانفلاقه عن انشقاقه...»[3].

وجليّ أنّ وظيفة المتخيّل في هذا الخبر سدٌّ فراغ كبير في القرآن. فهو لم يتحدّث البتّة عن أيّ معجزة لمحمّد خلافًا لما كان لسابقيه من الأنبياء من معجزات خاصّة منهم موسى وعيسى[4]. فنقّب المفسّرون في نصّ المصحف عمّا يصلح شاهدًا على حصول معجزات في طور النبوّة[5]. وبذلك اتّخذوا القرآن حجّة قطعيّة على حقيقة انشقاق القمر. وطعنوا بشدّة في الموقف الذي لم ير أصحابه أيّ دليل على ذلك الحدث الخارق[6]. وهذا ما دفع بالرازي إلى

---

(1) تفسير الرازي، م.م.، ج: XXIX، ص: 28.

(2) تفسير القرطبي، م.م.، ج: XVII، ص: 83.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) قدّم حسن حنفي تعليلاً آخر لانشقاق القمر يجلوه قوله: «في مجتمع صحراويّ لم يكن للآلهة أو للسحرة فيه أيّ قدرة على خرق قوانين الطبيعة، ولدى قبائل تجهل قوانين العلم كان من الطبيعيّ أن يكون انشقاق القمر وتوقف الشمس في الخيال الشعبيّ ولدى رواة المدح وكتّاب التعظيم أحد وسائل التخييل وطرق الإقناع». من العقيدة إلى الثورة، م.م.، ج: IV، ص ص: 149 ـ 150.

(5) يقول الرازي: «إنّ انخراق العادات في زمان الأنبياء غير مستبعد. إذ لو فتحنا باب الاستبعاد لزم الطعن في جميع المعجزات». تفسير الرازي، م.م.، ج: XI، ص: 202.

(6) يقول النّظام المعتزليّ (تـ. 231هـ) متحدّثاً عن ابن مسعود: «زعم أنّه رأى القمر انشقّ. وهذا كذب ظاهر لأنّ ما شقّ القمر له وحده، وإنّما شقه آية للعالمين. فكيف لم يعرف ذلك غيره؟ ولم يؤرّخ الناس به، ولم يذكره شاعر. ولم يسلم عنده كافر، ولم يحتجّ به مسلم =

القول: «وحديث امتناع الخرق والالتئام حديث اللئام. وقد ثبت جواز الخرق والتخريب على السماوات»[1].

■ **إرسال الصواعق:**

إذا كانت الصواعق في الكون معبّرة عن ظاهرة طبيعيّة مألوفة، فإنّ وقوعها على حين غرّة ودون علامات مُنْبِئَة بحدوثها ونزولها على بعض الناس قصاصًا، فذاك هو الفِعل الخارق للعادة المندرج في باب «العجائب والغرائب»[2]. لننظر في سبب نزول الآية 13 من سورة **الرعد** 13: «إنّ رسول الله ﷺ بعث رجلاً مرّة إلى رجل من فراعنة العرب. فقال: اذهب فادعه لي. فقال: يا رسول الله، إنّه أعتَى مِن ذلك. قال: اذهب فادعه لي. قال: فذهب إليه. فقال: يدعوك رسول الله ﷺ، قال: وما الله؟ أَمِنْ ذهب هو أم من فضّة أو من نحاس؟ قال: فرجع إلى رسول الله ﷺ فأخبره وقال: قد أخبرتك أنّه أعتى من ذلك قال لي كذا وكذا. فقال: ارجع إليه ثانية فادعه. فرجع إليه. فأعاد عليه مثل الكلام الأوّل. فرجع إلى النبيّ ﷺ، فأخبره. فقال: ارجع إليه. فرجع الثالثة. فأعاد عليه مثل ذلك الكلام. فبينما هو يكلّمني إذ بعث الله سحابة حيال رأسه فرعدت. فوقعت منها صاعقة، فذهبت بقحف رأسه. فأنزل الله تعال: ﴿وَيُرْسِلُ ٱلصَّوَٰعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَآءُ وَهُمْ يُجَٰدِلُونَ فِى ٱللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ﴾[3].

وفي رواية أخرى نزلت الآية في أربد بن ربيعة حين هَمَّ بطعن الرسول بسيفه. فحبسه الله وأرسل «صاعقة في يوم صائف صاحٍ، فأحرقته»[4].

= على ملحد؟»، الرازي: **المحصول من علم أصول الفقه**، م.م.، ج: II، ص: 162. وانظر أيضاً مقالنا: «مطاعن النّظام في الأخبار ورواتها» ضمن: **حوليّات الجامعة التونسيّة**، عدد: 44، سنة، 2000، ص ص: 109 ــ 138.

(1) **تفسير الرازي**، م.م.، ج: XXIX، ص: 28.

(2) **المصدر نفسه**، ج: XXII، ص: 147.

(3) الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص ص: 277 ــ 278.

(4) **المصدر نفسه**، ص: 278.

ولعلّنا لا نبتعد عن الصواب لو قلنا إنّ نزول الصاعقة على المستهزئ بالله أو على مَن أراد قتل الرسول يحقّق القصاص الفوريّ. وبذلك يؤكّد المتخيّل الإسلاميّ من خلال هذا الخبر أمريْن هما: أوّلاً وجود ضرب من الحماية الإلهيّة للرسول، وثانيًا أنّ نزول العقاب على مستحقّيه حاصل في الدنيا فضلاً عن الآخرة.

ومتى تفحّصنا العلاقة الوطيدة بين الصاعقة والنار أمكن الوقوف على الدلالات الرمزيّة للنار التي أحرقت أربد من ربيعة جزاءً نكالاً. فهي ترمز في الأساطير الإسلاميّة إلى إبليس وقد خُلِقَ من ﴿مارج من نار﴾ [الرحمان: 15] وإلى الخطيئة حين بنى قابيل بيت نار ينافس النار التي أكلت قربان أخيه هابيل[1].

■ **نزول المطر:**

ممّا يروى في سبب نزول الآية 82 من سورة **الواقعة** 56 «أنّ النبيّ ﷺ خرج في سَفَر. فنزلوا منزلاً. فأصابهم العطش وليس معهم ماء. فذكروا ذلك للنبيّ ﷺ. فقال: أرأيتم إن دعوتُ لكم فسُقيتم فلعلّكم تقولون: سقينا هذا المطَر بنَوْء كذا. فقالوا: يا رسول الله ما هذا بحِين الأنواء [...] فصلّى ركعتيْن ودعا الله تبارك وتعالى. فهاجت ريح. ثمّ هاجت سحابة. فمُطِرُوا حتّى سالت الأودية وملؤوا الأسْقِيَة. ثمّ مَرّ رسول الله ﷺ برجل يغترف بقدح له وهو يقول سُقينا بنوء كذا. ولم يقل: هذا من رزق الله سبحانه. فأنزل الله سبحانه: ﴿تجعلون رزقكم أنكم تكذبون﴾»[2].

إنّ صلاة الرسول ودعاءه كانا كافيَيْن لقيام الرياح وتجمّع السحاب ونزول الأمطار بغزارة. فإذا بالرسول ومَن كان معه يخرُجون من الموت إلى الحياة، حياة الإنسان وحياة الأرض (سيلان الأودية). ولكن ألا يُعَدُّ نزول المطر في

---

(1) محمّد عجينة، موسوعة أساطير العرب، م.م.، ج: 1، ص: 266.
(2) الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 423.

مثل الحال التي ألمّت بالرسول معجزة من معجزاته في نظر المسلمين؟[1].
ونحن لا نستبعد أن يكون نزول المطر بطلب من محمّد تأسيسًا لقصّة موازية وردت في «العهد القديم» عندما أصاب العطش الشديد جماعة من بني إسرائيل بعد نزولهم بـ«رَفِيدِيم». فطلب موسى العونَ من السماء. فأجابه الربّ: «مُرَّ قدّام الشَعْب، وخذ معك من شيوخ إسرائيل وعصاكَ التي ضربتَ بها النهرَ، خُذْهَا في يدك واذهبْ. ها أنا أقف أمامك هناك على الصخرة في حوريبَ، فتضرِبُ الصخرةَ فيخرجُ منها ماءٌ ليشربَ الشعبُ»[2]. وهكذا تفجّر الماء من الأرض مع موسى ونزل من السماء مع محمّد. فالماء قد وحّد بين «المعجزتين» كما وحّد في الأساطير القديمة بين عالمَيْ السماء والأرض[3].

إنّ المطر ـ صورة من صور الماء ـ رمزٌ كونيّ محمّل دلالات عديدة تصل إلى درجة التقابل بين الخصب والدمار[4]. فـ«الماء مبدأ أوّل تفرّعت عنه جميع الكائنات الحيّة. ذلك أنّ الأساطير التي عدّت الماءَ أوّل مبدإ نشأ عنه جميع ما في الكون كثيرةٌ وفي عديد الحضارات منها حضارة بلاد الرافديْن وبلاد اليونان وكذلك الأساطير العبريّة كما ورد في الإصحاح الأوّل من سفر التكوين

(1) يقول حسن حنفي: «وبدلاً من أن يأتي الماء نبعاً من الأرض قد يأتي نزولاً من السماء، فينزل المطر بدعواه حتّى ولو في وقت الصحو دون ما حاجة إلى غمام، فذاك أعظم حتّى لا يكون هناك رابط ضروريّ بين العلّة والمعلول. ونبع الماء ونزول المطر في بيئة صحراويّة جافّة يُعَدّ معجزة في حدّ ذاته وفي مجتمع الماءُ حياتُه والجفافُ موتُه». من العقيدة إلى الثورة، م.م.، ج: IV، ص: 151.

(2) العهد القديم: سفر الخروج 17/ 5 ـ 6.

(3) يقول وحيد السعفي: «فإذا كانت السماء ماء تبخّر والأرض ماء تجمّد، فإنّ المخيال حوّلَ هذا الأصل المشترك إلى علاقة دائمة متينة أبرز من خلالها حنين هذه إلى تلك. وفضّل تلك على هذه وصوّرها تصويراً ماديّاً بأن جعل خيطاً ملموساً يجمع بينها جمعاً: إنّه الماء، ذلك العنصر المشترك، يسيل من السماء، تجود به على الأرض». العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، م.م.، ص: 72.

(4) أنظر: محمّد عجينة، موسوعة أساطير العرب، م.م.، ج: I، ص: 76. وراجع فصل: «مطر» في: *Encyclopédie des Symboles, op. cit.*, pp. 538-540.

المطابقة للوحة من ألواح الخليقة السبعة البابليّة»[1]. وعندئذ عدّ الماء أصل عمليّة الخلق[2].

والحاصل أنّ نزول المطر العميم استجابة فوريّة لدعاء الرسول معبِّر عن فعْل خارق للعادة بوّأه المتخيّل الإسلاميّ منزلة الحدث الحاصل في الواقع التاريخيّ[3]. ثمّ إنّ السياق الأنتروبولوجيّ الذي يتنزّل فيه هذا المتخيّل يجعل من نزول المطر في إطار مكانيّ مجدب، حلمًا منشودًا ومتجدّدًا باستمرار. فالمقصد الأسمى في خبر سبب النزول إبراز المعجزة بغياب أسبابها الموضوعيّة من ناحية وسرعة تحقّق الطلب من ناحية أخرى. وعندئذ تصبح سائر عناصر القصّ الخارجة عن موضوع «المعجزة» غير مهمّة. فليس لراوي الخبر هويّة («رُوِيَ») ولا ذكر للمكان ولا تحديد لأسماء الصحابة المرافقين للرسول ولا تعليل لخروجهم دون أن يكون معهم ماء.

■ النور المنبعث من الصخرة:

ورد هذا المظهر من مظاهر المتخيّل في سبب نزول الآية 26 من سورة آل عمران 3. وذلك أنّ بعض الصحابة حين حفروا الخندق يوم الأحزاب (5هـ) عرضَت لهم صخرة كسرت حديدهم وشقّت عليهم. فأعلموا الرسول بالأمر. وعندئذ أخذ «المعول من سلمان، فضربها ضربة صدعها، وبَرَق منها برق أضاء ما بين لاَبَتَيْهَا ـ يعني المدينة ـ حتّى لكأنّ مصباحًا في جوف بيت مظلم. وكبّر

(1) محمّد عيجنة، موسوعة أساطير العرب، م.م.، ج: I، ص: 137. وانظر: المرجع نفسه، ج: I، ص: 151.

(2) انظر: وحيد السعفي، العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، م.م.، ص ص: 69 ـ 70.

(3) يقول دنيس بلوت (DENIS BLOT):

«L'imaginaire ayant la possibilité d'avoir des effets réels en s'imposant à la perception du monde sociale comme un donné objectif ne peut être, comme dans les acceptations courantes, opposé en tant qu'entité indépendante et extérieure à la réalité», Traditions locales et processus d'identification: L'usage de l'histoire dans la constitution d'un besoin imaginaire, in: *Itinéraires de l'imaginaire*, l'Harmattan, Paris, 1999, p.64.

رسول الله ﷺ تكبير فتح، فكبَّر المسلمون. ثمّ ضربها رسول الله ﷺ الثانية، وبَرَق منها برق أضاء ما بين لاَبَتَيْهَا حتّى لكأنّ مصباحًا في جوف بيت مظلم [. . .] ثم ضربها رسول الله ﷺ فكسرها، وبَرَق منها برق أضاء ما بين لاَبَتَيْها حتّى لكأنّ مصباحاً في جوف بيت مظلم. . .»[1]. وقد فسّر الرسول لصحابته هذا الفعل الخارق للعادة قائلاً: «ضربتُ ضربتي الأولى فبرق الذي رأيتم، أضاءت لي منها قصور الحيرة ومدائن كسرى، كأنّها أنياب الكلاب، وأخبرني جبريل عليه السلام أن أمّتي ظاهرةٌ عليها. . .»[2]. وأضاءت للرسول في الضربتين الثانية والثالثة «القصور الحمر من أرض الروم» و«قصور صنعاء».

إنّ أهمّ ما يلاحظ في هذا الخبر قيامه على قسميْن أوّلهما «الفعل الخارق للعادة»[3] المندرج في العجيب والغريب، وثانيهما تأويل ذلك الفعل. ووجدنا في كلّ قسم منهما البنية التركيبيّة والدلاليّة نفسها. وهذا ما يفسّر تكرّر الجمل ذاتها على هيئة رتيبة عبّرت عن مقابلة بين «النور» و«الظلمة». وفعلاً، فإنّ النور المنبعث من الصخرة المروة كشف للرسول عن بلدان فارس والروم واليمن. وفسّر جبريل هذا الانكشاف بما سوف يحقّقه لاحقًا المسلمون في الواقع التاريخيّ من انتصارات حاسمة على تلك البلدان.

وما كان للرسول ـ متى افترضنا صحّة ما يُرْوَى عنه ـ إلاّ أن يؤوّل ذلك النور تأويلاً إيجابيًّا، وذلك لعدّة أسباب منها اتّصال النور بزمن البدايات المقدّس، زمن الخلق الأوّل، حتّى إنّ الله، في بعض الأساطير، خلق الماء من النور[4]. ثمّ إنّ النورَ هو العنصرُ الذي خُلِقَتْ منه الملائكة[5]. وفضلاً عن

(1) الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 103.
(2) المصدر نفسه، ص: 104.
(3) تفسير الرازي، م.م.، ج: VIII، ص: 31.
(4) انظر: محمّد عجينة، موسوعة أساطير العرب، م.م.، ج: I، ص: 139. ولاحظ المؤلّف أنّ النور احتلّ منزلة مهمّة في أساطير الخلق الشيعيّة، المرجع نفسه، ج: I، ص: 152.
(5) انظر: المرجع نفسه، ج: II، ص: 56.

ذلك، فإنّ من دلالات النور في القرآن التعبير عن النظام[1] وعن العدل[2]، بل إنّ الله وصف ذاته والرسول والقرآن بالنور[3].

لذلك نعتقد أنّ وظيفة المتخيّل في خبر سبب النزول هي شحذ هِمَم المسلمين، وهم يستعدّون لمواجهة أعدائهم مواجهة حاسمة في ضوئها سيتحدّد مصير الإسلام. ولا شكّ في أنّ إخبارهم ـ وهم من موقع دفاعيّ ـ بانتصار الإسلام على أعدائه خارج الجزيرة من شأنه أن يرفع معنويّاتهم ويجعلهم مستميتين في الذبّ عن الدين الجديد بقيادة نبيّهم محمّد. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ لهذا المتخيّل وظيفة أخرى تتمثّل في خَرْق منطق الزمن وسيرورة التاريخ، وذلك باستباق الأحداث والخوض في نتائجها قبل حصولها حقيقة. وجليّ أنّ مثل هذه الوظيفة تجعل الرسول عارفًا بالغيب ومطّلعًا على أسراره[4].

والذي نميل إليه أنّ خبر سبب النزول المتضمّن لهذا الحدث الخارق للعادة قد وُجِدَ لاحقًا في زمن انتصار الإسلام على الدول المجاورة له بدءًا من حركة الفتوحات، أي إنّ هذا الخبر رُوِيَ ثمّ دُوِّنَ في ظلّ الإسلام المتفوّق تاريخيًّا.

III ـ المتخيّل وإلغاء قانون السببيّة:

عثرنا في بعض أخبار أسباب النزول على ضرب من ضروب المتخيّل لا تكون فيه الأحداث مبنيّة على قانون في السببيّة يعلّل حصولها داخل المتخيّل الجمعيّ أو خارجه في الواقع التاريخيّ لدى المؤمنين بحقيقة تلك الأحداث.

---

(1) انظر: تفسير الرازي، م.م.، ج: XXIII، ص: 224.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج: XXVII، ص: 19.

(3) راجع: المصدر نفسه، ج: XXII، ص: 40. ويذكر الرازي في هذا الموضع من تفسيره عشرة أشياء وصفها الله بالنور.

(4) يتعارض هذا الموقف مع إنكار القرآن معرفة الرسول بالغيب. من ذلك ما جاء في الآية: ﴿قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ۚ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِىَ ٱلسُّوٓءُ ۚ إِنْ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: 188].

إنّنا نصادف داخل هذا المتخيّل نماذج من وقائع حَصَلت على عهد الرسول ألغَت النظام المنطقيّ الذي تتأسّس عليه قوانين الطبيعة والعالَم الفيزيائيّ عمومًا، ممّا يقيم البرهان على أنّ للمتخيلّ معقوليّته الخاصّة المباينة للمعقوليّة العلميّة القائمة على الاستدلال والتعليل وغيرهما[1].

والذي يعنينا أساسًا رصدُ أهمّ الوظائف التي ينهض بها المتخيّل استنادًا إلى وقائع أُلْغِيَ فيها قانون السببيّة إلغاءً. ومن ذلك ما يرويه الضحّاك عن سبب نزول الآية 27 من سورة **الفرقان** 25 عندما يقول: «لمّا بزق عقبة[2] في وجه الرسول ﷺ عاد بزاقه في وجهه، فتشعّب شعبيْن فأحرق خدّيْه. وكان أثرُ ذلك فيه حتّى الموت»[3].

إنّ عودة البزاق في وجه عقبة تنِمّ عن خرق لقانون من قوانين الطبيعة. ولكن المتخيّل الإسلاميّ جعل هذا الخرق ممكِنًا بل متحقّقًا بالفعل. ولذلك لم يُبْدِ أحد من القدامى اعتراضًا عليه أو استغرابًا منه. وغير خافٍ أنّ في عودة البزاق والتغيّر الذي طرأ على مادّته تعبيرًا عن رغبة الوجدان الإسلاميّ في الانتقام ــ وإن على صعيد المتخيّل ــ مِمّن أهان رسولَهم واحتقره. ويذكّرنا ما وقع لمحمّد مع ابن أبي مُعيط بما حصل للنبيّ أيّوب حين بُصِق في وَجهه[4]. وعندئذ تكون للبصاق في وجه شخص ما دلالة سلبيّة إلى جانب دلالة أخرى إيجابيّة[5]، أبرزها إبراء المرضى بواسطته[6].

---

(1) يقول محمّد عجينة: «التعليل والبحث عن الأسباب والمسبّبات مقولة من مقولات البحث العلميّ إلاّ أنّه أيضًا من مقولات الفكر الأسطوريّ. ويقوم في كليهما على القول بوجود سبب إذا حصل تزامن أو تماكن، إلاّ أنّ بين النوعيْن من الفكر المذكوريْن اختلافًا نوعيًّا لا سَبيل إلى إنكاره»، موسوعة أساطير العرب، م. م.، ج: II، ص: 176.

(2) هو عقبة بن أبي مُعَيْط (تـ. 2هـ)، أُسِرَ يوم بدر، ثمّ قُتِلَ.

(3) الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 344.

(4) العهد القديم: سفر أيّوب 17/ 6.

(5) راجع في ذلك: *Encyclopédie des symboles, op. cit.*, pp. 600-601.

(6) انظر: العهد الجديد: إنجيل يوحنّا 9/ 6 ــ 7.

وممّا يدخل في باب المتخيّل ما يروى في سبب نزول الآية 17 من سورة **الأنفال** 8 مِن «أنّ رسول الله ﷺ يوم خيبر دعا بقوس. فأتِيَ بقوس طويلة. فقال: جيئوني بقوس غيرها. فجاؤوه بقوس كَبْدَاء[1]. فرمى رسول الله ﷺ على الحصن. فأقبل السهم يهوي حتّى قتل كِنانة بن أبي الحُقيْق وهو على فراشه. فأنزل الله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[2].

إنّ حركة السهم، وهو يخترق الفضاء، تؤكّد وجود قوى خفيّة توجّه رَمْيَة الرسول إلى هدف محدّد، وبذلك لم نقف في هذا الخبر على علاقة منطقيّة بين فعل الرسول وموت كنانة بن أبي الحقيق[3]. ومرّة أخرى كانت وظيفة هذا الحدث الخارق للعادة التشفّي ـ على الصعيد الرمزيّ ـ من أعداء الإسلام ومُناوِئي الرسول رغم ما أبداه عديد المفسّرين من احتراز في شأن عدم موافقة هذا الخبر سببَ نزول الآية[4]. وما يسترعي الانتباه أنّ الرواية التي ارتضوها سببًا للنزول لم تَخْلُ هي أيضًا من فعل عجيب وغريب. فـ«أكثر أهل التفسير على أنّ الآية نزلت في رمي النبي عليه السلام القبضَة من حصباء الوادي يوم بدر حين قال للمشركين: شاهت الوجوه ورماهم بتلك القبضة. فلم تبق عين مشرك إلاّ دخلها منه شيء»[5]. ومن المعلوم أنّ الرسول أتى الفِعل نفسه حين نثر

---

(1) كَبِد القوس: فُوَيْق مقبضها حيث يقع السهم [. . .] وقوس كَبْدَاء: غليظة الكبد شديدتها. وقيل: قوس كبداء إذا ملَك مقبِضُها الكفَّ. لسان العرب، مادّة «كبد».

(2) الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص ص: 236 ـ 237.

(3) نشير إلى أنّ المتكلّمين استغلّوا الآية التي نزلت على هذا السبب للخوض في مسألة من مسائل أفعال العباد هي المباشر والمتولّد من الأفعال. انظر الأشعريّ، **مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين**، تحقيق: هلموت ريتر، طبعة: 3، فيسبادن، 1980، ج: II، ص: 403.
وفيما يخصّ مختلف الأخبار الخاصّة بموت ابن أبي الحقيق راجع:
HARALD MOTZKI, ***The murder of Ibn Abil-Huqayq: on the origin and reliability of some Maghazi-Reports, in: The biography of Muḥammad: The issue of the sources***, Leiden, Brill, 2000, pp. 170-239.

(4) انظر مثلاً: تفسير الرازي، م.م.، ج: XV، ص: 140.

(5) الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 237. وقد لاحظ تور أندري (TOR ANDRAE) أنّه لم يرصد في سيرة النبيّ كلّها إلاّ حالتيْن فيهما خرق للعادة هما أوّلاً الإسراء والمعراج =

التراب على رؤوس جماعة من قريش أرادت قتله ومنعه من الهجرة إلى المدينة[1].

والظاهر أنّ وظيفة المتخيّل الرامية إلى الانتقام من خصوم النبي مِن أكثر الوظائف حضورًا في أخبار أسباب النزول. ففضلاً عمّا عرضنا له من شواهد وجدنا مثالاً آخر في الموضوع ذاته يخصّ سبب نزول الآية 95 من سورة **الحجر** 15، إذ يُرْوَى أنّ جماعة أكثروا الاستهزاء بالرسول. ثمّ لقيهم يطوفون بالبيت. فقام «إلى جنبه، فمرّ به الأسود بن المطّلب. فرمى في وجهه بورقة خضراء فَعَمِيَ. ومرّ به الأسود بن عبد يغوث فأشار إلى بطنه فاستَسْقَى بطنه، فمات منه حَبَنًا[2]. ومرّ به الوليد بن المغيرة، فأشار إلى أثر جرح بأسفل كعب رجله كان أصابه قبل ذلك بسنين [. . .] فانتفض به فقتله. . .»[3].

ونقف على مظهر آخر من مظاهر العجيب احتفى به المتخيّل الإسلاميّ. وهذا ما يجلوه سبب نزول الآية 94 من سورة **النساء** 4. ذلك أنّ أحد الصحابة قتل رجلاً مسلمًا طمعًا في متاعه. وبرّر قتله إيّاه بأنّ الرجل قال «إنّي مسلم» متعوّذًا. وقد أعرض الرسول عن هذا التبرير الواهي. «فما لبث القاتل أن مات فدُفِنَ. فأصبح وقد وُضِعَ إلى جانب قبره. قال: ثمّ عادوا فحفروا له وأمكنوا ودفنوه. فأصبح وقد وُضِع إلى جنب قبره مرّتيْن أو ثلاثًا. فلمّا رأوا أنّ الأرض لا تقبله ألقوه في بعض تلك الشعاب. . .»[4].

إنّ القصد من وجود هذا الفعل غير المألوف في أحداث القصّة تحذير المسلمين من عاقبة من يقتل شخصًا بغير وجه حقّ مِن طريق الشبهة. وبذلك

= وثانيًا قبضة التراب التي ألقاها الرسول في وجه المشركين يوم بدر. راجع:
Mahomet: sa vie et sa doctrine, op. cit., p.178.

(1) انظر مثلاً: سيرة ابن هشام، م.م.، ج: II، ص: 97.
(2) الحَبَنُ: داء في البطن يعظُمُ منه ويَرِمُ، يُسَمَّى «الاستسقاء».
(3) تفسير الطبري، م.م.، ج: VII، ص: 550. وانظر رواية أخرى عند: السيوطي، لباب النقول، م.م.، ص: 261.
(4) الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 176.

أدّى المتخيّل، ههنا، وظيفة وعظيّة. وهذا ما تفطّن إليه الحسن البصريّ حينما قال: «إنّ الأرضَ تُجِنُّ[1] من هو شرّ منه. ولكن وُعِظَ القومُ أن لا يعودوا»[2]. وهكذا، فإنّ الأرض الأمّ تتنكّر لابنها وتمتنع عن احتضانه. فيُلْقَى جيفة في الشعاب جزاء وفاقًا على ما اقترف من ذنب. وكأنّ المتخيّل الإسلاميّ جعل العقاب الذي استحقّه هذا الصحابيّ ـ وقد كتم الرواة اسمه ـ عقابًا يشهد عليه الأحياء حتّى يكون عبرةً لهم.

وأرانا قد وصلنا من هذا الفصل إلى غايته. إذ تأكّد لدينا أنّ المتخيّل في أخبار أسباب النزول رسّخ إيمان المسلمين بما نُسِبَ إلى الرسول من أفعال خارجة عن العادة، لكأنّ المتخيّل يبدو، ههنا، أكثر التصاقًا بالواقع التاريخيّ من الأحداث التاريخيّة نفسها. لذلك، فإنّ «المتخيّل يغذّي الإنسان ويدفعه إلى الحركة. إنّه ظاهرة جماعيّة اجتماعيّة وتاريخيّة. فالتاريخ الخِلْو من المتخيّل لَتاريخ مبتور ومتعالٍ»[3].

ولا شكّ أنّ هذا المتخيّل يعطف القلوب على عالم عجيب وغريب في إطار ثقافيّ تغلب عليه القداسة، وفي فضاء أنتروبولوجيّ تسكنه كائنات لامرئيّة متعدّدة. فبِمَا أنّ الإنسان هو المنشئ للعوالم الرمزيّة، فإنّ للنصوص التي تكون من منتجات المتخيّل قدرةً على استقطاب اهتمام المتقبّلين لأخبار أسباب النزول. بعبارة أخرى إنّ مشاغل المفسّرين وعلماء القرآن هي بالتأكيد غير مشاغل المؤرّخين المحترفين. ولذلك لم تكن الحقيقة التاريخيّة الهاجس الأكبر لدى الواحدي أو السيوطي مثلاً. ثمّ إنّ أخبار أسباب النزول المندرجة في باب المتخيّل وجدت طريقها إلى مصنّفات التفسير وعلوم القرآن عامّة عبر تسلّل عناصر من «الثقافة الشعبيّة» إلى «الثقافة العالِمة»[4].

---

(1) جَنَّ الميّتَ: قَبَرَه.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) JACQUES LE GOFF, ***L'imaginaire médiéval, op. cit.***, p. VII.

(4) يُعَدّ جاك لوغوف أبرز من تناول العلاقة بين هاتيْن الثقافتيْن في دراسته للمتخيلّ في =

وفضلاً عن ذلك كلّه، فإنّ ما احتوت عليه أخبار أسباب النزول من مظاهر عن المتخيّل حقّق مطلبًا «إيديولوجيًّا» لدى المسلمين يعكس جدالهم الفكريّ مع أهل الكتاب يهودًا ونصارى ممّا له مدخل في قضيّة المفاضلة بين الأنبياء. وهذا ما بيّنّاه حينما نسبوا إلى الرسول أفعالاً خارقة ارتقوا بها إلى مرتبة المعجزات المضارعة بالخصوص لبعض معجزات موسى وعيسى.

وصفوة القول إنّ المتخيّل في مثل هذه الأخبار لم يتّخذ من نصّ المصحف إلاّ مرجعًا شكليًّا اتّخذه المفسّرون وعلماء القرآن حجّة ظاهرة لنسج ما شاء لهم أن ينسجوا من قصص، وإنشاء روايات تحضر في مصادر وتغيب عن أخرى عبّروا من خلالها عن خصائص تمثّلهم لمرحلة النبوّة وعن ملامح الأنموذج المحمّديّ الذي بنوه في مخيالهم، وهو بالتأكيد أنموذج مباين لصورة محمّد في القرآن.

ولكن لا يعني بحثنا في المتخيّل انعدام ما يشدّ أخبار أسباب النزول إلى الواقع التاريخيّ سواء في علاقة الصحابة في ما بينهم أو علاقة المسلمين بغيرهم من «مشركي» قريش من ناحية وبأهل الكتاب من ناحية أخرى. وهذا ما سيتكفّل الفصل الموالي ببيانه.

= العصر الوسيط الأوروبّيّ. وفي هذا السياق كان تتبُّع وحيد السعفي للعجيب والغريب في التفسير القرآنيّ «محاولة لتبيان مدى استغلال الثقافة العالِمة لما تمدّها به حياة الناس الواقعيّة والمتخيّلة من زاد لا ينضب». **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، م.م.، ص: 37.

الفصل الثاني

التاريخيّ في أخبار أسباب النزول

نروم في هذا الفصل النظر في الأخبار التي لها مرجع تاريخيّ وتعيين منزلتها في علم أسباب النزول، ثمّ رصد أثر الإطار الثقافيّ والسياق المعرفيّ في تصوّر علماء القرآن وكتّاب السيرة والمغازي والمؤرّخين لما هو تاريخيّ في أخبار أسباب النزول.

ويقتضي بلوغ الغاية المرجوّة من هذا الفصل إلمامًا من الدارس بمفهوم التاريخ عند القدامى أوّلاً وبالمراحل التاريخيّة التي مرّ بها علم أسباب النزول ثانيًا. ولئن سبق لنا ـ منذ الباب الأوّل من عملنا ـ تحديد تاريخ هذا العلم عوامل تكوّن ومسار تطوّر، فإنّ الوقوف على نظرة العلماء المسلمين إلى التاريخ أمر ضروريّ للإحاطة بخصائص الكتابة التاريخيّة عندهم وللتعرّف إلى أهمّ الوظائف التي يؤدّيها التاريخ في الفكر الإسلاميّ قديمًا.

وبالإمكان القول، إجمالاً، إنّ مفهوم التاريخ في الثقافة الإسلاميّة القديمة شهد مقاربتين مختلفتيْن: مقاربة أولى قبل ابن خلدون (تـ. 808هـ) ومقاربة ثانية معه.

ففي إطار المقاربة الأولى يمكن إدراج الكتابات التاريخيّة التي بدأت

بتدوين المغازي مع عروة بن الزبير (تـ. 94هـ)[1]، ثمّ مؤلّفات التاريخ الإسلاميّ العامّ مثل تاريخ اليعقوبي (تـ. 292هـ) وتاريخ الطبري و«مروج الذهب» للمسعودي (تـ. 346هـ). ولعلّ الجامع المشترك بين هذه المؤلّفات اهتمام أصحابها بالتدوين التاريخيّ لا بالبحث التاريخيّ[2]. إذ غلب على منهجهم جمع الأخبار ونقلها دون نظر نقديّ فيها. فامتزج فيها التاريخ بالأسطورة. وتمثّل التاريخ عندهم في ذكر المبدأ وشأن الخليقة وتاريخ الخلفاء وتاريخ الأديان وتعاقب الرسالات.

أمّا المقاربة الثانية، فيمثّلها ابن خلدون في مقدّمته، حيث نجد تأسيسًا للتاريخ مفهومًا ومنهجًا وغايةً[3]. ولمّا كان للتاريخ عنده ظاهر وباطن، فإنّه سعى إلى تجاوز مغالط المؤرّخين من قبله، وعيّن معايير منهجيّة مهمّة، تمُدّ المؤرّخ بأدوات العمل الضروريّة لتمحيص الأخبار التاريخيّة من قبيل تحكيم «أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنسانيّ...»[4].

إنّ تذكيرنا الموجز بهذين الطورين الأساسيّين الموضّحين لتصوّر القدامى للتاريخ[5] قد يساعدنا على إدراك الجوانب التاريخيّة في أخبار أسباب النزول من

---

(1) انظر: حياة عمامو، **تصنيف القدامى في السيرة النبويّة**، طبعة أولى، المركز القوميّ البيداغوجيّ، 1997، ص ص: 15 ـ 17. وراجع كذلك: عبد العزيز الدوري، **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**، م.م.، ص ص: 13 ـ 61.

(2) انظر مثلاً: طيّب تيزيني، **من التراث إلى الثورة**، طبعة ثانية، دار ابن خلدون، بيروت، 1978.

(3) إنّ ما كُتِبَ من دراسات وما عُقِد من ندوات علميّة عن الفكر الخلدونيّ لا يكاد يحصى. راجع على سبيل المثال أعمال ندوة: «**ابن خلدون والفكر العربيّ المعاصر**»، طبعة أولى، الدار العربيّة للكتاب، تونس/ليبيا، 1982.

(4) **مقدّمة ابن خلدون**، م.م.، ص: 9.

(5) للتوسّع انظر مثلاً: عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخيّ**، طبعة أولى، المركز الثقافيّ العربيّ بيروت/ الدار البيضاء، 1992، ص ص: 77 ـ 98. وراجع كذلك:
FATHI TRIKI, ***L'esprit historien dans la civilisation arabe et islamique***, MTE et Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, 1991.

منظور القدامى في مستوى أوّل من عملنا، ومن منظورنا المعاصر المستند إلى مكاسب المناهج الحديثة في البحث في مستوى ثان. ولذلك حرصنا، ههنا، على اختيار محورين ممثّلَيْن لما هو تاريخيّ في تلك الأخبار هما:

- المغازي في أخبار أسباب النزول.
- الرسول والصحابة في مجتمع الدعوة.

I ـ المغازي في أخبار أسباب النزول:

إنّ اهتمامنا بالمغازي[1] في أخبار أسباب النزول راجع إلى سببيْن على الأقلّ أوّلهما ما نبّهنا إليه من ارتباط بدايات تكوّن علم أسباب النزول بخوض القصّاص والإخباريّين في مغازي النبيّ كما تمثّلوها، وثانيهما اتّفاق القدامى والمحدثين على أنّ السرايا والغزوات التي وجّهها الرسول إلى خصومه من قريش وأعراب الجزيرة وأهل الكتاب حقيقة ثابتة في التاريخ لا يمكن إنكارها، حتّى إنّ القرآن نفسه أشار إلى بعض تلك الغزوات[2].

ولا شكّ في أنّ للسرايا والمغازي علاقة متينة بمفهوم الجهاد في تصوّر المسلمين انطلاقًا من تعاملهم مع عدد من الآيات المكّيّة والمدنيّة الداعيّة إلى مجاهدة «الكفّار» بالقرآن في مرحلة أولى وإلى فرض القتال في مرحلة ثانية[3]. وبقطع النظر عن اختلافات القدامى في تحديد عدد السرايا والمغازي التي أمر بها الرسول[4]، فإنّها أدّت دورًا حاسمًا في تاريخ الإسلام تأسيسًا ومصيرًا.

---

(1) انظر فصل «مغازي» بقلم M. HINDS في دائرة المعارف الإسلاميّة (بالفرنسيّة)، ط: 2، ج: V، ص ص: 1151 ـ 1154.

(2) من ذلك الإشارة إلى معارك بدر (آل عمران 3/ 123) و(الأنفال 8/ 65) والخندق (الأحزاب 33/ 22 ـ 25) وحنين (التوبة 9/ 25)... إلخ.

(3) راجع: حياة عمامو، أصحاب محمّد، طبعة أولى، دار الجنوب للنشر، تونس، 1996، ص ص: 193 ـ 198.

(4) قارن مثلاً بين سيرة ابن هشام، م.م.، ج: IV، ص ص: 264 ـ 265، وطبقات ابن سعد، م.م. ج: I، ص: 348. وتاريخ الطبري، م.م.، ج: III، ص ص: 154 ـ 159.

لقد كانت السرايا تتشكّل بأمر من الرسول، وتضمّ في الغالب عددًا محدودًا من الصحابة يتولّى واحد منهم قيادتها، وتكون الغاية من السريّة إمّا «اغتيال» شخص معيّن» وإمّا «الإغارة على قافلة تجاريّة أو على بطن من بطون إحدى القبائل الحجازيّة» وإمّا «اختبار العدوّ وضخامة إمكاناته»[1].

ويبدو أن السرايا كانت من الأعمال الحربيّة المألوفة عند العرب الرحّل بالجزيرة العربيّة وقت ظهور الإسلام. وينحصر الهدف الأصليّ من السريّة في الاستيلاء على أنعام الخصوم من خلال الانقضاض على مجموعات صغيرة من الرعاة[2].

أمّا الغزوات فهي المعارك التي اقتضت مشاركة أغلب المسلمين فيها بقيادة الرسول نفسه دفاعًا عن الإسلام[3].

1 ـ في العلاقة بين الرسول وقريش:

شهدت هذه العلاقة أشكالاً متعدّدة ومتباينة بحسب خصوصيّات كلّ مرحلة من المراحل التي مرّ بها الإسلام، فقد غلبت على هذه العلاقة، في الطور المكّيّ، المواجهة الكلاميّة. ويُستفاد من الأسئلة الموجّهة إلى الرسول طعن قريش في نبوّتِه وفي عدم قدرته على الإتيان بمعجزات على غرار غيره من الأنبياء. من ذلك «سأل أهل مكّة النبيّ ﷺ أن يجعل لهم الصفا ذهبًا وأن يُنَحِّي عنهم الجبال فيزرعون»[4]. واحتفظت لنا أخبار أسباب النزول بما كانت تقوم به قريش من إيذاء للنبيّ[5]، ومن عنف ماديّ وُجِّه إلى أوائل المسلمين[6].

---

(1) حياة عمامو، أصحاب محمّد، م.م.، ص ص: 201 ـ 203.

(2) انظر في ذلك: W. MONTGOMERY WATT, *Muḥammad, op. cit.*, p.62.
والملاحظ أنّ جلّ المستشرقين لا يميّزون بين «السريّة» و«الغزوة». فهُمَا، في نظرهم، بمعنى واحد. وفي هذا السياق لم تقدّم جاكلين شابي دليلاً واحدًا مقنعًا على قولها بأنّ الغزوة تعني في مفهومها «السرقة الشرعيّة»؟! . انظر: ***Le Seigneur des tribus, op. cit.***, 639.

(3) انظر: حياة عمامو، أصحاب محمّد، م.م.، ص: 208.

(4) الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 296.

(5) انظر: المصدر نفسه، ص: 295.

(6) انظر: المصدر نفسه، ص ص: 288 ـ 289.

وقد أفضى توتّر العلاقة بين محمّد وقريش واحتداد المواجهة بينهما إلى الهجرة نحو المدينة حتّى يُعْتَرَف به نبيًّا ولا ينتهي به الأمر إلى النسيان شأنه في ذلك شأن عديد الأنبياء قبله[1]. غير أنّ هذه الهجرة لم تجنّب المسلمين وقريشًا الدخول في مواجهات حربيّة لم يكن من الممكن وقتئذ تفاديها. وهذا ما سنعمل على إبرازه من خلال إحالات أخبار أسباب النزول على أحداث تاريخيّة عبّرت عنها بعض سرايا الرسول ومغازيه. ولنأخذ أنموذجًا على ذلك سريّة عبد الله بن جحش (تـ. 3هـ) المعروفة بوقعة نخلة.

إنّ هذه السريّة التي وقعت في رجب بعد سبعة عشر شهرًا من الهجرة[2] كانت سببًا مباشرًا عند المفسّرين وعلماء القرآن في نزول الآية: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌۚ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِۗ وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَٰعُواْۚ﴾ [البقرة: 217].

لقد ساق الواحدي ثلاث روايات تصف مراحل هذه السريّة وصفًا مفصّلاً تعويلاً على أقوال عروة بن الزبير والزهريّ وعامّة المفسّرين[3]. ولمّا كانت رواية عروة أقدم الروايات التي وصلتنا فإنّنا نعتبرها مبدئيًّا «الرواية ـ الأصل». وقد جاء فيها بالخصوص: «إنّ رسول الله ﷺ بَعَثَ سريّة من المسلمين وأمّر عليهم عبد الله بن جحش الأسديّ. فانطلقوا حتّى هبطوا نَخْلَة، فوجدوا بها عمرو بن الحضرميّ في عير تجارة لقريش، في يوم بقي من الشهر الحرام. فاختصم المسلمون، فقال قائل منهم: لا نعلم هذا اليوم إلاّ من الشهر الحرام

(1) راجع: يوسف فان آس J. VAN ESS في مقاله:
Muḥammad et le Coran: Prophétie et révélation, in: Christianisme et les religions du monde. éd., Sueil, Paris, 1986, p.31.

(2) انظر: طبقات ابن سعد، م.م.، ج: I، ص: 351.

(3) انظر: أسباب النزول، م.م.، ص ص: 69 ـ 72.

ولا نرى أن تستحِلّوه لطمع أَشْفَيْتُم عليه. فغلب على الأمر الذين يريدون عرض الدنيا. فشدّوا على ابن الحضرميّ فقتلوه وغنموا عيره. فبلغ ذلك كفّار قريش. وكان ابن الحضرميّ أوّل قتيل قُتل بين المسلمين وبين المشركين. فركب وفد من كفّار قريش حتّى قدموا على النبيّ ﷺ فقالوا: أتُحِلُّ القتال في الشهر الحرام؟ فأنزل الله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾ الآية»[1].

فهذه الرواية تسكت عن أمور منها أنّها لم تحدّد أوّلاً عدد أفراد هذه السريّة، وهل هم من الأنصار أم من المهاجرين أم من الفريقين معًا؟ ولم تذكر ثانيًا بدقّة تاريخ الحادثة سوى أنّها حصلت في آخر يوم من شهر حرام. ولم تفصح ثالثًا عن السبب المباشر الذي دفع بالرسول إلى إرسال هذه السريّة إلى نخلة.

وبالمقابل ساق القدامى روايات أخرى أفصحت عمّا سكتت عنه رواية عروة بن الزبير. من ذلك أنّ هذه السريّة وقعت في شهر رجب من السنة الثانية للهجرة. ويعني ذلك مقاتلة المسلمين لقريش في شهر حرام لا يجوز فيه القتال[2]. ويبدو أنّ القدامى كانوا حريصين على جعل هذا القتال اختيارًا من أفراد السريّة لا أمرًا من الرسول. ولعلّه لهذا السبب تصرّف كتّاب السيرة والمفسّرون وعلماء القرآن في نصّ الكتاب الذي وجّهه الرسول إلى قائد السريّة عبد الله بن جحش طالبًا منه ألاّ يقرأه إلاّ بعد مسير يومين وبلوغهم موقع نخلة شرق مكّة. وبالإمكان التعرّف إلى وجوه التصرّف من خلال النماذج التالية:

---

(1) المصدر نفسه، ص ص: 69 ـ 70.

(2) الأشهر الحرام أربعة: ذو القعدة، ذو الحجّة، محرّم، رجب.

كتاب الرسول إلى عبد الله بن جحش				
الواقدي (تـ. 207هـ) «كتاب المغازي»	«سيرة ابن هشام» رواية ابن إسحاق	«طبقات ابن سعد»	«تاريخ الطبري» رواية عروة بن الزبير	الواحدي «أسباب النزول» (رواية المفسّرين)
«سِرْ حتّى تأتي بطن نخلة على اسم الله وبركاته. ولا تُكْرِهَنَّ أحدًا من أصحابك على المَسِير معك. وامْضِ لأَمري فيمن تبعك حتّى تأتي بطن نخلة فترصّد بها عير قريش». ج: I، ص ص: 13 ـ 14، (تحقيق: مارسدن جونس، ط: 3، بيروت، 1989).	«إذا نظرتَ في كتابي هذا فَامْضِ حتّى تنزل نخلة. فترصّد بها قريشًا وتعلّم لنا من أخبارهم». ج: II، ص: 214.	عدم الإشارة إلى الكتاب أصلاً. ج: I، ص ص: 351 ـ 352.	«إذا نظرْتَ في كتابي هذا فَسِرْ حتّى تنزل نخلة بين مكّة والطائف، فترصّد بها قريشًا وتعلّم لنا من أخبارهم». ج: II، ص: 414.	«بسم الله الرحمان الرحيم، أمّا بعد، فَسِرْ على بركة الله بِمَنْ تَبِعَكَ من أصحابك حتّى تنزل بطن نخلة، فترصّد بها عير قريش لعلّك أن تأتينا منه بخبر». ص: 71.

من الواضح أنّ القدامى تعاملوا مع نصّ الكتاب بأشكال مختلفة. فمنهم مَن أورده كاملاً، ومنهم مَن اقتصر على ذكر أجزاء منه، ومنهم مَن سكت عنه سكوتًا تامًّا. والملاحظ أيضًا أنّ الحديث عن «عِير قريش» موجود في روايتيْن فقط. ثمّ إنّ أمرَ الرسول الموجّه إلى عبد الله بن جحش صريح واضح: «. . .

فَتَرَصَّدْ بها عير قريش لعلّكَ تَأتينا منه بِخَبَر»[1]. لذلك عمل القدامى على إبعاد الشبهة عن الرسول بأن يكون قد أَحَلّ قتال «المشركين» في الشهر الحرام. وهذا ما يفسّر، في تقديرنا، قول المفسّرين بوقوع سريّة نخلة في جمادى الآخرة[2]. ولا يخفى أنّ الجمع بين كون هذه السريّة تمّت في غير شهر حرام وإثبات النصّ الكامل لكتاب محمّد عَمَلٌ مقصودٌ من القدامى حتّى يدرؤوا عن الرسول المطاعن التي يمكن أن تُوَجَّه إليه من خصومه بانتهاكه حرمة الشهر[3]. ولذلك لم يأخذ الرسول نصيبه من الغنيمة إلاّ بعد نزول الآية. وهذا ما يوضّحه قول ابن إسحاق: «فلمّا نزل القرآن بهذا الأمر، وفرّجَ الله تعالى عن المسلمين ما كانوا فيه من الشفق[4] قبض رسول الله ﷺ العِيرَ والأسيرَيْن. وبعثتْ إليه قريش في فداء عثمان بن عبد الله والحكم بن كيسان...»[5].

ما نستنتجه أنّ الظرف الصعب الذي عرفه الرسول وأصحابه من المهاجرين في الأشهر الأولى من إقامتهم بالمدينة حتّم عليهم القيام بعمل «حربيّ» ربّما لم يكن القصد منه، في المنطلق، إراقة الدماء، بل كان لغاية الحصول على الغنائم أو على الأخبار الخاصّة بتجارة قريش. ونعتقد أنّ ما حصل في سريّة عبد الله بن جحش لا يتحمّل فيه الرسول المسؤوليّة كاملة لأنّ الأمر بالقتل لم يكن صريحًا في كتابه سالف الذكر[6]. ويبدو أنّ أفراد السريّة قد

---

(1) نرجّح أن تكون الغاية من ترصّد عير قريش الإتيان منها بـ«خَيْر» لا بـ«خَبَر».

(2) انظر: الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 71.

(3) لئن كان القتيل في وقعة نخلة هو عمرو بن الحضرميّ مثلما أجمع على ذلك القدامى، فإنّ في خبر سبب نزول الآيتيْن الأولى والثانية من سورة العنكبوت 29 ما يدلّ على أنّ عمرو بن الحضرميّ كان على قيد الحياة في غزوة بدر التي وقعت بعد شهريْن من سريّة نخلة. انظر: الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 350. ولعلّ في هذا التداخل بين الأحداث والتواريخ دليلاً على التشويش والاضطراب في أخبار أسباب النزول.

(4) الشَّفَق: الخوف.

(5) سيرة ابن هشام، م.م.، ج: II، ص: 216.

(6) استغلّ بعض المستشرقين وقعة نخلة للطعن في الرسول لأنّه تهرّب من تحمّل =

أغرتهم عير قريش وطمعوا في الحصول على الغنائم، حتّى إنّنا لم نقف في مختلف الروايات المتعلّقة بهذه السريّة ـ باستثناء رواية عروة ـ على ما يشير إلى تردّد أفرادها في الهجوم على القافلة القرشيّة.

وبعد سبعة أسابيع من وقعة نخلة حقّق المسلمون انتصارًا حاسمًا في غزوة بدر (رمضان / 2هـ)، وهو أوّل انتصار مهِمّ يحرزه الرسول بعد حوالي خمس عشرة سنة من البعثة. ولئن لم تستعرض أخبار أسباب النزول تفاصيل هذه الغزوة وأسبابها ومراحلها ونتائجها على نحو ما هو مذكور في كتب السيرة والمغازي والتاريخ[1]، فإنّها تعرّضت إلى جوانب مهِمّة من علاقة الرسول بقريش في هذه المواجهة. ولذلك نزلت آيات عديدة فيها تضمّنتها، أكثر ما تضمّنتها، سورة **الأنفال** 8[2]. من ذلك أنّ الرسول طعن برمحه أبيّ بن خلف فقضى نحبه قبل دخوله مكّة. وكانت هذه الحادثة سببًا في نزول الآية 17 من سورة **الأنفال** 8[3]. وتعرّض المفسّرون وعلماء القرآن إلى أخذه المغانم في

= المسؤوليّة بإنكاره إعطاء الأمر بمقاتلة قريش والتعرّض إلى بعض قوافلهم. ولا يخفى ما في هذا الحكم من مبالغة وتضخيم من فعْل «حربيّ» يكاد يكون مقبولاً وقتئذ في الوسط القبليّ بالجزيرة العربيّة. انظر مثلاً: TOR ANDRAE, ***Mohamet sa vie et sa doctrine, op. cit.***, p.142.

وبالمقابل حاول منتغمري وات (W. MONTGOMERY WATT) أن يكون مُنْصِفًا في هذا الموضوع. ولذلك استعرض مختلف الاحتمالات التي يمكن أن تفسّر قتال المسلمين لقريش في الشهر الحرام. انظر كتابه:

Mohamet, Traduction: F. DOURVEIL et autres. Payot, 1989, pp. 227-232.

وتضمّ هذه الترجمة الفرنسيّة كتابي Watt المعروفين: «محمّد في مكّة» و«محمّد في المدينة».

(1) راجع مثلاً: **سيرة ابن هشام**، م.م.، ج: II، ص ص: 218 ـ 329، وج: III، ص ص: 5 ـ 49. **وطبقات ابن سعد**، م.م.، ج: I، ص ص: 352 ـ 364. **وتاريخ الطبري**، م.م.، ج: II، ص ص: 421 ـ 479.

(2) انظر: الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص ص: 234 ـ 245، والسيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص ص: 202 ـ 220. ويرى ابن إسحاق نزول سورة الأنفال 8 بأسرها عُقَيْب غزوة بدر. أنظر: **سيرة ابن هشام**، م.م.، ج: II، ص: 278.

(3) الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 236.

أسارى بدر من أهل قريش. فلامه الوحي على صنيعه (**الأنفال 8/ 67**). فمن المؤكّد أنّ الرسول قد اتّخذ قراره في قبول فدية أسارى قريش بقطع النظر عمّا تشدّد عليه أخبار أسباب النزول من استشارته لأبي بكر وعمر في هذا الموضوع. وفي ذلك يقول ابن عمر: «استشار رسول الله ﷺ في الأسارى أبا بكر. فقال: قومك وعشيرتك، خَلِّ سبيلهم. واستشار عمر فقال: اقتلهم. ففاداهم رسول الله ﷺ . . .»[1].

وفي هذا السياق تعرّضت بعض الأخبار إلى دور العبّاس بن عبد المطّلب (تـ. 32هـ) في غزوة بدر، من قبيل ما رواه الكلبيّ عن سبب نزول الآية 70 من **الأنفال 8**[2]. ويوضّح الخبر أنّ وقوع العبّاس في الأسر أدّى إلى إسلامه يوم بدر. وأهمّ ما يلاحظ أيضًا أنّ العلّة التي خرج من أجلها العبّاس لم تتحقّق، وهي إطعام الناس من قريش. فهو «لم يكن بلغته النوبة حتّى أُسِرَ».

والغريب أن يعلن العبّاس إسلامه بسهولة غير منتظرة أو متوقّعة. فبعد تحاوره مع الرسول أشهر إسلامَه وتصدّق بماله للمسلمين. ولا شكّ في أنّ هذه الرواية قد حرّفت حقيقة ما حصل في التاريخ. وهذا ما انتبه إليه بعض القدامى أنفسهم. من ذلك أنّ مالكًا بن أنس لم يقل بإسلام العبّاس يوم بدر. والدليل على ذلك عنده خروج العبّاس مع قريش يوم أُحُد[3]. ويظهر لنا أنّ العبّاس لم يعترف بمحمّد رسولاً إلاّ يوم فتح مكّة في السنة الثامنة للهجرة حينما أدرك جيّدًا أنّ زمام الأمور أصبح بيد محمّد[4].

وجليّ أنّ الحوار الذي دار بين الرسول والعبّاس، وما عقبه من إعلان إسلامه لا أساس له في التاريخ لوجود روايات أخرى تناقضه. ولا شكّ في أنّ

---

(1) المصدر نفسه، ص: 242.

(2) انظر الخبر مفصّلاً في المصدر نفسه، ص: 245.

(3) انظر: تفسير القرطبي، م.م.، ج: VIII، ص: 33.

(4) راجع: C. GILLIOT, *Imaginaire social et maġazi*, ***op. cit***., p.56.

صورة العبّاس في خبر سبب نزول الآية سالفة الذكر قد غيّبت صورته التاريخيّة. والسبب في ذلك بسيط يتمثّل في أنّ تدوين العلوم الإسلاميّة تمّ على عهد الدولة العبّاسيّة. ومن البديهيّ أن يقدّم المؤرّخون وأهل الأخبار العبّاسَ في أبهى صورة بما أنّه جدّ العبّاسيّين. واقتضى منهم هذا العمل تحريف الحقيقة التاريخيّة وتزييفها[1].

وعندما ننظر في أخبار أسباب النزول المتّصلة بغزوة أُحُد (شوّال / 3هـ)، نتبيّن تعرّضها إلى جوانب من علاقة المسلمين بقريش في هذه الواقعة. والذي اتّفق عليه القدامى أنّ جلّ الآيات النازلة في أُحُد ضمّتها سورة **آل عمران** 3[2]. وهذا ما يوضّحه الخبر التالي: «عن المسور بن مَخرمة قال: قلتُ لعبد الرحمان بن عوف: أي خالي، أخبرني عن قصّتكم يوم أُحُد؟ فقال: اقرأ العشرين ومائة من آل عمران تجدْ: ﴿وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: 121] إلى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنۢ بَعْدِ ٱلْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا﴾ [آل عمران: 154][3].

إنّ لانتصار قريش على الرسول أثرًا ظاهرًا في عدد من أخبار أسباب النزول. فهذا الانتصار حقيقة تاريخيّة لا جدال فيها، وهو واقع حاصل لا يمكن لكتّاب السيرة وعلماء القرآن تجاهله أو إهماله. ولذلك تحدّثت بعض الأخبار عن وقع الهزيمة على الرسول. وهذا ما عَبَّرَ عنه بالقول بمناسبة سرد سبب نزول الآية 128 من **آل عمران** 3: «كيف يفلح قوم خضّبوا وجه نبيّهم بالدم وهو

---

(1) انظر: عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م.م.، ص: 127. وقد نبّه كلود جيليو (C. GILLIOT) إلى علاقة كتّاب السيرة والمغازي بأرباب السياسة من قبيل اتّصال ابن إسحاق بالخليفة المنصور (تـ. 158هـ)، إذ صنّف له «كتاب المغازي» عندما قدم العراق سنة 132 للهجرة، ومن قبيل علاقة الواقدي بالمهديّ (تـ. 169هـ) ثمّ بالمأمون (تـ. 218هـ). راجع: ***Imaginaire social et magazi***, op. cit., pp. 54-55.

(2) انظر: **سيرة ابن هشام**، م.م.، ج: III، ص ص: 117 ـ 134، (باب: ذكر ما أنزل الله في أُحُد من القرآن).

(3) الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 124.

يدعوهم إلى ربّهم؟»[1]. وسواء نزلت هذه الآية للسبب المذكور أو لغيره[2]، فإنّ الثابت تاريخيًّا أنّ علاقة الرسول بقريش بلغَت ذروة تأزّمها في معركة أُحُد لما انجرّ عنها من هزيمة غير متوقّعة للمسلمين كادت تعصف بالدين الجديد.

وبالمقابل حوّلت بعض الأخبار هذه الهزيمة إلى انتصار معنويّ نفسيّ. وهذا ما يجلوه خبر سبب نزول الآية 139 من آل عمران 3، إذ يقول ابن عبّاس: «انهزم أصحاب رسول الله ﷺ يوم أُحُد. فبينا هم كذلك إذ أقبل خالد بن الوليد بخيل المشركين يريد أن يعلو عليهم الجبل. فقال النبيّ ﷺ: اللّهمّ لا يعلونَ علينا، اللّهمّ لا قوّة لنا إلاّ بك، اللّهمّ ليس يعبدك بهذه البلدة غير هؤلاء النفر. فأنزل الله تعالى هذه الآيات، وثاب نفر من المسلمين رماة. فصعدوا الجبل ورموا خيل المشركين حتّى هزموهم، فذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ﴾[3].

ومن الواضح أنّ الرسول لم يقبل بالهزيمة في أُحُد فانتدب عددًا من أصحابه لملاحقة أبي سفيان بعد منصرفه من أُحُد قافلاً إلى مكّة. ويُرْوَى أنّه لقي «عيرًا من خزاعة. فقال لهم: إن لقيتم محمّدًا يطلبني فأخبروه أنّي في جمع كثير. فلقيهم النبيّ ﷺ . فسألهم عن أبي سفيان فقالوا: لقيناه في جمع كثير، ونراك في قلّة ولا نأمَنه عليك. فأبى رسول الله ﷺ إلاّ أن يطلبه. فسبقه أبو سفيان فدخل مكّة فأنزل الله تعالى فيهم: ﴿ٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [آل عمران: 172] حتّى بلغ ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: 175]»[4].

وعلى صعيد آخر تشير بعض أخبار أسباب النزول إلى مسائل تاريخيّة

---

(1) المصدر نفسه، ص: 124.

(2) أشار ابن إسحاق إلى نزول الآية في أُحُد دون ذكر سبب نزولها. انظر: سيرة ابن هشام، م.م.، ج: III، ص: 120. وأورد السيوطي أسبابًا أخرى في نزولها. راجع: لباب النقول، م.م.، ص ص: 98 ـ 99.

(3) الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 128.

(4) المصدر نفسه، ص: 134.

متعلّقة بتصرّف قريش في معركة أُحُد. وجليّ أنّ هذه المسائل قد خاض فيها أهل الأخبار وكتّاب السيرة وعلماء القرآن في بحثهم عن أسئلة خامرتهم، وهم يتدارسون حيثيّات المعركة. من ذلك محاولتهم تعليل عدم قضاء «مشركي» مكّة على المسلمين والإسلام قضاء نهائيًا بعد أن أتيحت فرصة تحقيق ذلك في غزوة أُحُد. وهذا ما ذهب إليه السدّي في حديثه عن سبب نزول الآية 151 من آل عمران 3 حينما قال: «لمّا ارتحل أبو سفيان والمشركون يوم أُحُد متوجّهين إلى مكّة انطلقوا حتّى بلغوا بعض الطريق. ثمّ إنّهم ندموا وقالوا: بئس ما صنعنا! قتلناهم حتّى إذا لم يبق منهم إلاّ الشريد تركناهم. ارجعوا فاستأصلوهم. فلمّا عزموا على ذلك ألقى الله تعالى في قلوبهم الرعب حتّى رجعوا عمّا عزموا وأنزل الله تعالى هذه الآية»[1]. فمن المرجّح، استنادًا إلى هذا الخبر، أن يكون جيل التابعين قد سأل عمّا كان يمكن أن تُفضي إليه معركة أُحُد من عواقب وخيمة على المسلمين الأوائل لو دخلت وقتئذ قريش المدينة[2].

والحاصل أنّ أخبار أسباب النزول دلّت على أحداث تاريخيّة متّصلة بالمغازي من جهة العلاقة بين الرسول وقريش بصفة خاصّة. ولا يعني ذلك عدم تعرّض تلك الأخبار إلى جوانب أخرى تاريخيّة تبيّن علاقة الرسول بأصحابه في بدْر[3] وفي أُحُد[4] مثلاً من جهة وعلاقته بـ«المنافقين» مثل عبد الله بن أبيّ بن سلول (تـ. 9هـ) من جهة أخرى[5]. وبذلك عبّرت بعض أخبار أسباب النزول عن حقائق تاريخيّة عكست، أكثر ما عكست، تمثّلاً معيّنًا لها من

---

(1) المصدر نفسه، ص: 129.

(2) استغرب تور أندري (TOR ANDRAE) من عدم احتلال قريش المدينة في غزوة أُحُد رغم قدرتها على ذلك. واستنتج أنّ حربَها موجّهة بالذات إلى محمّد شخصيًّا. انظر:

Mohamet sa vie et sa doctrine, op. cit., p.151.

(3) انظر: الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص ص: 234 ـ 236.

(4) السيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص: 100.

(5) راجع: **سيرة ابن هشام**، م.م.، ج: III، ص: 130. **وتاريخ الطبري**، م.م.، ج: II، ص: 504.

رواة الأخبار وكتّاب السيرة والمغازي وعلماء القرآن، وهو أمر بديهيّ متى سلّمنا بمبدإ مهمّ في البحث التاريخيّ، وهو أنّ استعادة الأحداث الماضية عبر الكتابة والتدوين[1] متلبّسة بضغوط لحظة الراهن من جهة ثقافة «المؤرّخ» ونزعاته النفسيّة وميوله المذهبيّة[2].

2 ـ في العلاقة بين الرسول واليهود:

من المعروف أنّ العلاقة بين الرسول واليهود[3] مرّت بمرحلتين كبيرتين نجد صداهما في القرآن[4]. فقد غلبت على المرحلة الأولى الدعوة إلى أن يعتنق اليهودُ الإسلام. وكان الوحي في هذه المرحلة يخاطبهم بـ«يا بني إسرائيل»[5]. ويميل بعض الدارسين إلى القول بأنّ الرسول رغب في استمالة يهود المدينة بُعَيْد الهجرة باتّباع بعض شعائرهم من قبيل التوجّه إلى بيت المقدس عند إقامة الصلاة، أو الأمر بصوم عاشوراء الموافق ليوم الغفران (10 أكتوبر) عند اليهود[6].

أمّا المرحلة الثانية فقد حصلت فيها المواجهة العسكريّة بين الرسول

---

(1) محمّد عجينة، عمليّة تدوين التراث العربيّ الإسلاميّ، م.م.، ص: 40.

(2) يوجد ضابط مهمّ في دراسة التاريخ عبّر عنه عبد الله العروي قائلاً: «إنّ معرفة الماضي دائمًا نسبيّة، إذ تستجيب لمتطلّبات الوضع القائم، وإنّها دائمًا عمليّة، إذ تجيب عن أسئلة حاليّة [. . .] إنّ الماضي التاريخيّ هو عالَم ذهنيّ يُستنبَط في كلّ لحظة من الآثار القائمة، أو بعبارة أخرى: موضوع التاريخ هو الماضي الذي هو الحاضر»، مفهوم التاريخ، الطبعة الثانية، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء/ بيروت، 1992، ج: I، ص: 38.

(3) حول العلاقة بين محمّد واليهود في المدينة راجع مقالات القسم الثاني من كتاب:
MICHEAL LECKER, ***Jews and Arabs in pre-and early Islamic Arabia***. British Library, Hamsphire, 1999.

(4) انظر فصل: «يهود» بقلم: هنريش سباير (HEINRICH SPEYER) بدائرة المعارف الإسلاميّة (بالفرنسيّة)، طبعة أولى، ج: IV، ص ص: 1209 ـ 1211.

(5) البقرة 2/ 40 و47 و122، طه 20/ 80، الصفّ 61/ 6. . . ويُلاحظ من خلال هذه الأمثلة أنّ الكلام على بني إسرائيل لا يقتصر على الطور المكّيّ من الوحي مثلما ذهب إلى ذلك بلاشير في كتابه: ***Introduction au Coran, op. cit.***, p.255.

(6) انظر: TOR ANDRAE, ***Mahomet: sa vie et sa doctrine, op. cit.***, p.137.

واليهود، خاصّة بعد نقضهم العهود التي أبرموها معه أوّل مقدمه المدينة[1]. وعندئذ أصبح الوحي يخاطبهم بـ«الذين هادوا»[2]. وقد توسّعت كتب السيرة والمغازي والتاريخ في الحديث عن الأعمال الحربيّة التي وقعت بين المسلمين والطوائف اليهوديّة بالمدينة من قبيل غزوة بني قينقاع (شوّال/ 2هـ) بعد حوالي شهر من غزوة بدر[3]، وغزوة بني النضير (ربيع الأوّل/ 4هـ)[4] وغزوة بني قريظة (ذو القعدة/ 5هـ)[5].

والذي جلب انتباهنا أنّ جلّ أخبار أسباب النزول المهتمّة بالعلاقة بين الرسول واليهود واقعة بين المرحلتيْن المذكورتيْن[6]. وعلّة ذلك أنّ اليهود طرحوا على محمّد أسئلة عديدة تخصّ مثلاً نبوّته واليوم الآخر والجزاء وبعض

---

(1) هذا ما نجد ترجمته في «نصّ الصحيفة» المعروف بدستور المدينة. انظر: سيرة ابن هشام، م.م.، ج: II، ص ص: 115 ـ 118. وقد لاحظ بعض المستشرقين أنّ هذا الدستور صيغ من مصادر عديدة، واستبعد أن يكون موجودًا قبل السنة الخامسة للهجرة (627م.)، انظر:

W. MONTGOMERY WATT, *Muḥammad, op. cit.*, p. 61.

(2) انظر مثلاً: البقرة 2/ 62 والنساء 4/ 46 والمائدة 5/ 69 والحجّ 22/ 17.

(3) انظر: الواقدي، كتاب المغازي، م.م.، ج: I، ص ص: 176 ـ 180، وطبقات ابن سعد، م.م.، ج: I، ص ص: 365 ـ 366، وتاريخ الطبري، م.م.، ج: II، ص ص: 479 ـ 483.

(4) انظر: ابن شهاب الزهري، المغازي النبويّة، تحقيق: سهيل زكّار، طبعة أولى، دار الفكر، دمشق، 1981، ص ص: 71 ـ 75، وطبقات ابن سعد، م.م.، ج: I، ص ص: 385 ـ 387.

(5) انظر: الزهري، المغازي النبويّة، م.م.، ص ص: 79 ـ 83، وسيرة ابن هشام، م.م.، ج: III، ص ص: 257 ـ 300.

(6) تجاوزنا مسألة خلافيّة بين الدارسين المعاصرين في شأن تحويل القبلة ومدى اعتبارهم ذلك حدثًا فاصلاً بين مرحلتيْن في علاقة المسلمين باليهود. فمنهم مَن رأى في الحدث رمزًا للقطيعة بين الفريقيْن، فضلاً عن أنّه أهمّ إبداع عبقريّ أنجزه محمّد. انظر:

TOR ANDRAE, *Mahomet: sa vie et sa doctrine, op. cit.*, p.137.

W. MONTGOMERY WATT, *Muḥammad, op. cit.*, p. 64.

ومنهم مَن لم يَرَ في تحويل القبلة عمليّة مقصودة من الرسول لمعاداة اليهود. وإلى هذا الموقف مال محمّد الطالبي في كتابه: أمّة الوسط، م.م.، ص: 20.

أحكام المعاملات . . . إلخ. فكانت تلك الأسئلة سببًا في نزول الوحي. ونعتقد أنّ هذه الأسئلة في صياغتها ومضامينها مثّلَتْ عملاً لاحقًا لطور الدعوة المحمّديّة. ولكنّ ذلك لا ينفي أن يكون لها أساس تاريخيّ نجد بعض صداه في القرآن[1].

والظاهر أنّ أغلب الآيات التي جاء فيها الخطاب موجَّهًا إلى أهل الكتاب قد تُؤُوِّلَتْ على أنّ المقصود بهم اليهود تحديدًا. من ذلك أنّ الآية 153 من سورة النساء 4 «نزلت في اليهود، قالوا للنبيّ ﷺ: إن كنتَ نبيًّا فائتنا بكتاب جملة من السماء كما أتى به موسى. . .»[2]. ومن ذلك أيضًا نزول الآية 49 من سورة المائدة 5 في أحبار اليهود[3].

إنّ مجادلة اليهود للرسول محور بارز في أخبار أسباب النزول[4]. ويمكن عدّها من الوقائع التاريخيّة الحاصلة في مجتمع الدعوة بقطع النظر عن مدى ملاءمة تلك الأخبار لنصوص الآيات التي نزلت بسببها. ولكن يبدو أنّ من أهمّ الأدوار التي أدّتها الأخبار في هذا الباب تبرير العمل «الحربيّ» الذي اضطُرَّ إليه الرسول لمواجهة الطوائف اليهوديّة بالمدينة في عدائها له وللمسلمين عامّة[5]. وحسبنا شاهداً قول الحسن البصريّ والسدّي في شأن نزول الآية 72

---

(1) يأسف محمّد أركون لعدم وُجود نصوص موثوق بها تبيّن النقاشات والعلاقات التي كانت قائمة بين المسلمين وأهل الكتاب في المدينة. وأقصى ما نعثر عليه إشارات مقتضبة في القرآن عن تلك العلاقة. انظر مقاله: ***The notion of revelation, op. cit.***, p.82.

(2) الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 189.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص: 200.

(4) انظر: المصدر نفسه، الصفحات: 201 و203 و231 وتفسير الرازي، م.م.، ج: XV، ص: 80. وأيضًا: السيوطي، لباب النقول، م.م.، الصفحات: 168 و175 و225.

(5) يقول برنار لويس (BERNARD LEWIS) في هذا السياق:

«Les références aux Juifs, presque toujours négatives, que l'on trouve dans le Coran, ainsi que dans la biographie et les traditions du prophète, témoignent de le rancœur que provoque la résistance de ces tribus juives à Muḥammad». ***Juifs en terre d'Islam***, Traduit de l'anglais par: Jacqueline Carnaud, éd., Calmann-lévy, France, 1986, p.25.

من سورة آل عمران 3: «تواطأ اثنا عشر حبراً من يهود خيبر وقرى عُرَيْنَة. وقال بعضهم لبعض: ادخلوا في دين محمّد أوّلَ النهار باللسان دون الاعتقاد، واكفروا به في آخر النهار، وقولوا: إنّا نظرنا في كتبنا وشاورنا علماءنا، فوجدنا محمّداً ليس بذلك، وظهر لنا كذبه وبطلان دينه، فإذا فعلتم ذلك شكّ أصحابه في دينهم وقالوا: إنّهم أهل كتاب وهم أعلم به منّا، فيرجعون عن دينهم إلى دينكم. فأنزل الله تعالى هذه الآية وأخبر به نبيّه محمّداً ﷺ والمؤمنين»[1]. فهذا الخبر يوفّر مبرّراً لمسير الرسول إلى خيبر وفتح حصونها في السنة السابعة للهجرة، وما ترتّب على هذه الغزوة من قتل حوالي مائة من يهود خيبر[2]، ومن سبي نسائهم ومن استيلاء على أموالهم[3]، فضلاً عن الانتفاع بجهدهم في خدمة واحتهم. فمّما يروى عن ابن عمر أنّ الرسول أتاه «أهل خيبر عند الفجر فقاتلهم حتّى ألجأهم إلى قصرهم وغلبهم على الأرض والنخل، فصالحهم على أن يَحْقُنَ دماءهم ولهم ما حملت ركابهم وللنبيّ ﷺ الصفراءُ والبيضاءُ والحلقة، وهو السلاح، ويُخْرِجُهُم. وشرطوا للنبيّ ﷺ أن لا يكتموه شيئاً، فإن فعلوا فلا ذمّة لهم ولا عهدَ. فلمّا وجد المال الذي غيّبوه في مسك الجمل سبى نساءَهم وغلب على الأرض والنخل ودفعها إليهم على الشطر...»[4].

وتشير بعض الأخبار إلى العمل التحريضيّ الذي كان يقوم به يهود المدينة للطعن في نبوّة محمّد وتأليب يهود العراق واليمن على نحو ما يوضّحه سبب نزول الآية 188 من سورة آل عمران 3[5]. ونتبيّن من خبر آخر محاولة بني النضير الغدر بالرسول ومحاولتهم اغتياله، ولكنّه نجا من ذلك بأعجوبة.

---

(1) الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 112.
(2) انظر: طبقات ابن سعد، م.م.، ج: I، ص: 421.
(3) راجع: سيرة ابن هشام، م.م.، ج: III، ص ص: 360 ـ 361، وتاريخ الطبري، م.م.، ج: III، ص ص: 3 ـ 16.
(4) طبقات ابن سعد، م.م.، ج: I، ص: 423.
(5) انظر: الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 142.

ويُستفاد هذا الغرض من سبب نزول الآية 11 من **المائدة** 5[1]. ويوفّر مثل هذا الخبر دليلاً مهمّاً لكتّاب السيرة وعلماء القرآن وظّفوه لتعليل ما قام به الرسول تاريخيّاً من إجلاء بني النضير إلى خيبر شمال المدينة وذلك في السنة الرابعة للهجرة. فقد «أمر رسول الله ﷺ بقطع النخيل والتحريق فيها [. . .] وسألوا رسول الله ﷺ أن يُجْلِيَهم ويكفّ عن دمائهم، على أنّ لهم ما حملت الإبل من أموالهم إلاّ الحَلْقَة[2]. ففعل. فاحتملوا من أموالهم ما استقلّت به الإبل. فكان الرجل منهم يهدم بيته عن نِجافِ بابه[3]، فيضعه على ظهر بعيره. فينطلق به، فخرجوا إلى خيبر، ومنهم مَن سار إلى الشام»[4].

وقد اعتبر ابن هشام أنّ سورة **الحشر** 59 كلّها قد نزلت في بني النضير[5]. وهذا ما تؤكّده أسباب نزول بعض الآيات الواردة في هذه السورة[6]. من ذلك قول المفسّرين في سبب نزول الآية الثانية منها: «نزلت هذه الآية في بني النضير، وذلك أنّ النبيّ ﷺ لمّا قدم المدينة صالحه بنو النضير على أن لا يقاتلوه ولا يقاتلوا معه. وقَبِلَ رسول الله ﷺ ذلك منهم. فلمّا غزا رسول الله ﷺ بدراً وظهر على المشركين، قالت بنو النضير: والله إنّه النبيّ الذي وجدنا نعته في التوراة، لا تُرَدُّ له راية. فمّا غزا أُحُداً وهُزِمَ المسلمون، نقضوا العهد، وأظهروا العداوة لرسول الله ﷺ والمسلمين، فحاصرهم رسول الله ﷺ، ثمّ صالحهم على الجلاء من المدينة»[7]. وفي السياق نفسه رأى المفسّرون في الآية: ﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ

---

(1) انظر: **المصدر نفسه**، ص: 196.

(2) الحلْقَة: السلاح كلّه أو خاصّ بالدروع.

(3) النِجَاف: العَتبة التي بأعلى الباب.

(4) **سيرة ابن هشام**، م.م.، ج: III، ص: 212. وانظر أيضًا: **طبقات ابن سعد**، م.م.، ج: I، ص ص: 386 ـ 387، و**تاريخ الطبري**، م.م.، ج: II ص: 550.

(5) انظر: **سيرة ابن هشام**، م.م.، ج: III، ص: 214.

(6) انظر: الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص ص: 435 ـ 440.

(7) **المصدر نفسه**، ص: 435.

﴿وَلِيُخْزِيَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [الحشر: 5] إخباراً عمّا أمر به الرسول من قطع نخيلهم وإحراقها[1].

لقد استغلّ القدامى مثل هذه الأخبار لإثبات حقّ الرسول في الذبّ عن الإسلام وحمايته من أعدائه اليهود المتربّصين به. ولذلك تضمّنت بعض الأخبار إشارات تاريخيّة إلى ما حدث من مواجهات بين الرسول واليهود في تجربة المدينة، ويندرج في هذا الإطار الخبر المسهَب الذي أورده الواحدي بخصوص سبب نزول الآية 27 من سورة **الأنفال** 8[2]. ففي الخبر أمارات صريحة على ما حصل تاريخيّاً في شأن مصير بني قريظة بعد غدرهم بالمسلمين في غزوة الأحزاب[3]. فقد نقض وقتئذ كعب بن أسد القرظيّ عهدَه مع الرسول وانضمّ إلى المقاتلين من قريش وغطفان[4]. ثمّ إنّ أبا لبابة الأنصاريّ (تـ. قبل 40هـ) نبّه بني قريظة إلى من ينتظرهم من ذبح إن نزلوا على حكم سعد بن معاذ (تـ. 5هـ)[5]. وفعلاً عمل الرسول بمقالة سعد عندما استنزل بني قريظة من حصونهم «فحبسهم رسول الله ﷺ بالمدينة في دار بنت الحارث، امرأة من بني النجّار. ثمّ خرج رسول الله ﷺ إلى سوق المدينة التي هي سوقها اليوم. فخَنْدَقَ بها خنادق، ثمّ بعث إليهم، فضرب أعناقهم في تلك الخنادق، يُخرج بهم إليه أرْسَالاً، وفيهم عدوّ الله حُيَيّ بن أخطب، وكعب بن أسد، رأس القوم، وهم ستّ مائة أو سبع مائة. والمُكَثِّر لهم يقول: كانوا بين الثمان مائة والتسع مائة»[6].

---

(1) انظر: السيوطي، **لباب النقول**، م.م.، ص ص: 431 ـ 432.

(2) انظر: **أسباب النزول**، م.م.، ص ص: 238 ـ 239.

(3) يناقض هذا الخبر قول ابن إسحاق: «فلمّا انقضى أمر بدر أنزل الله عزّ وجلّ فيه من القرآن الأنفال بأسرها...». **سيرة ابن هشام**، م.م.، ج: II، ص: 278.

(4) انظر: **تاريخ الطبري**، م.م.، ج: II، ص ص: 583 ـ 584.

(5) قال سعد: «فإنّي أحكُمُ فيهم أن تُقتَل الرجال وتُقسَّم الأموال وتُسْبَى الذراري والنساء». **سيرة ابن هشام**، م.م.، ج: III، ص: 264.

(6) **المصدر نفسه**، ج: III، ص: 265.

إنّ الخسائر البشريّة الفادحة في صفوف بني قريظة[1] هي، من منظور العلماء المسلمين، «العقاب» الذي استحقته هذه الطائفة اليهوديّة لما خطّطت له من رغبة في القضاء على المسلمين كلّهم في غزوة الأحزاب. ولذلك فإنّ ضرب أعناق بني قريظة كان بدافع ردّ الاعتبار إلى الإسلام وإلى المسلمين معاً.

وإذا كان ابن إسحاق قد عقد فصلاً للحديث عمّا نزل من القرآن في الخندق وبني قريظة[2]، فإنّه لم يضبط فيه أسباب نزول المعنى الاصطلاحيّ للكلمة بقدر ما نزع في عمله إلى تأويل آيات من سورة الأحزاب 33. من ذلك قوله: «أنزل الله تعالى في أمر الخندق وأمر بني قريظة من القرآن القصّة في سورة الأحزاب، يذكر فيها ما نزل من البلاء ونعمته علهم وكفايته إيّاهم حين فرّج ذاك عنهم، بعد مقالة مَن قال من أهل النفاق: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ جَآءَتۡكُمۡ جُنُودٞ فَأَرۡسَلۡنَا عَلَيۡهِمۡ رِيحٗا وَجُنُودٗا لَّمۡ تَرَوۡهَاۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرًا﴾ [الأحزاب: 9]. والجنود: قريش وغطفان وبنو قريظة. وكانت الجنود التي أرسل الله عليهم مع الريح الملائكة...»[3]. ولذلك لم نقف في تعامل الواحدي مع أسباب نزول آيات من سورة الأحزاب 33 ولو على إشارة واحدة إلى غزوة بني قريظة[4]. غير أنّ السيوطي أورد أسباب نزول آيات من السورة المذكورة، منها سبب نزول الآيات (9 ـ 12) رواه حذيفة بن اليمان (تـ. 36هـ)[5].

(1) قدّم بعض الدارسين المعاصرين أدلّة على أنّ حكاية ذبح المئات من بني قريظة لا أساس لها في الواقع التاريخيّ. انظر:

W. N. ARAFAT, ***New light on the story of Banu QrayẒa and the Jews of Medina***, in: Journal of the Royal Asiatic Society, London, n° 2, 1976, pp. 100-107.

(2) انظر: سيرة ابن هشام، م.م.، ج: III، ص ص: 270 ـ 275.

(3) المصدر نفسه، ج: III، ص: 270.

(4) انظر: أسباب النزول، م.م.، ص ص: 364 ـ 377.

(5) انظر: السيوطي، لباب النقول، م.م.، ص: 347.

إنّ أهمّ ما نخرج به أنّ في احتواء بعض أخبار أسباب النزول على جوانب من مغازي الرسول وسراياه دلالة على ارتباط تلك الأخبار بمرجع تاريخيّ واقعيّ[1]. إذ تتكثّف فيها الإحالات على أسماء أعلام معروفة وعلى أزمنة وأمكنة محدّدة. وعلاوة على ذلك، فإنّه تأكّدت لدينا الصلة المتينة بين علميْ أسباب النزول والمغازي. فمن الواضح أنّ علماء القرآن أحوجهم النظر في نصّ المصحف إلى معرفة الأخبار الرائجة في السيرة والمغازي بدءاً من منتصف القرن الأوّل الهجريّ ضمن حلقات القصّاص ومجالس الإخباريّين ورواة السير. وعندئذ تكفّل علم أسباب النزول بخلق انسجام بين نصّ المصحف ومرويّات المغازي على نحو ما بيّنّاه في موضع سابق من علمنا[2].

والذي ينبغي التشديد عليه أنّ أسباب النزول مكّنت علماء القرآن بالخصوص من ضبط السياقات التاريخيّة والأسباب المباشرة وغير المباشرة التي دفعت بالرسول وعامّة المسلمين زمن الدعوة إلى مواجهة قريش والطوائف اليهوديّة المقيمة بالمدينة وبخيبر. ولعلّ هذا ما جعل نسبة مهمّة من الأخبار المندرجة في باب المغازي دائرة على ما يسبق الغزوات من تحدّي قريش واليهود للرسول، ومحاولاتهم المتكرّرة لاستفزازه والسخرية منه، بل ومحاولاتهم الغدْرَ به واغتياله. ولا شكّ في أنّ الإلمام بتلك السياقات التاريخيّة من شأنه أن ينزّل النتائج المترتّبة على هذه الغزوات في إطارها الموضوعيّ من مسار الرسالة المحمّديّة[3]. وعندئذ فإنّ تصدّي الرسول لقريش ولليهود كان من باب الدفاع عن الدين وعن كيان المسلمين الغضّ[4].

---

(1) إنّ الحديث عن مغازي الرسول يكاد يكون مبحثًا قارًّا في كتب التاريخ الإسلاميّ العامّ وهذا ما وجدناه مثلاً في **تاريخ الطبري**، م.م.، ج: II، ص ص: 408 ـ 657، وج: III، ص ص: 9 ـ 132.

(2) راجع الفصل الثاني من الباب الثاني.

(3) يقول محمّد الطالبي: «لا شكّ في أنّ النواميس التاريخيّة لعبت دورها كظرف حتميّ للتنزيل ككلّ يستحيل الانفلات منه». **أمّة الوسط**، م.م.، ص: 20.

(4) يقول عبد المجيد الشرفي: «ليس العنف إذن من مستلزمات الإسلام بقدر ما فرضته الظروف التي ظهر فيها. وأيّ تأويل آخر للآيات التي ذكر فيها القتال معزولة عن سياقها التاريخيّ تجنٍّ مرفوض على الحقيقة التاريخيّة». **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م.م.، ص: 76.

II ـ الرسول والصحابة في مجتمع الدعوة:

ما يعنينا من هذا المبحث رصد ما هو تاريخيّ في حياة الرسول والصحابة، أي كلّ ما هو ناطق ببشريّتهم أقوالاً وسلوكاً[1]. ففي مادّة أسباب النزول أخبار مناقضة للصورة التي أسّسها عنهم الفكر الإسلاميّ السنّيّ، وهي صورة مندرجة في الأدبيّات التمجيديّة المكرّسة لمنزلة النبيّ وصحابته في المتخيّل الإسلاميّ قديماً[2].

وليس غرضنا من هذا المبحث استغلال ما هو تاريخيّ بشريّ عند الرسول والصحابة للإشادة بهم أو للطعن فيهم والتشنيع بهم، بل قصدُنا الوقوف على مظاهر من حياتهم والتعرّف إلى العلاقات التي كانت قائمة بينهم استناداً إلى أخبار أسباب النزول. وبالإمكان إنجاز هذا المبحث من خلال محوريْن هما:

- العلاقة بين الرسول وزوجاته.
- سلوك الصحابة تعبّداً ومعاشاً.

1 ـ العلاقة بين الرسول وزوجاته:

عرّجت بعض أخبار أسباب النزول على العلاقة التي كانت قائمة بين الرسول وبعض زوجاته في حياتهم اليوميّة العاديّة. ويظهر هذا الغرض، أكثر ما يظهر، في تجربة محمّد بالمدينة حينما جمع بين أكثر من زوجة في وقت واحد. من ذلك أنّ الوحي أحلّ للنبيّ التزوّج على نسائه ممّن شاء من النساء. وقد وجد المفسّرون في الآية 50 من سورة **الأحزاب** 33 ما يفيد هذا المعنى. ويبدو أنّ عائشة لم تكن راضية عن هذا الوضع، حتّى إنّها قالت لنساء النبيّ:

---

(1) من المؤلّفات التي تناولت هذه المسألة نذكر خليل عبد الكريم، **شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة**، طبعة أولى، القاهرة/ بيروت، 1997 (ثلاثة أجزاء).

(2) راجع مثلاً: **صحيح البخاري**، م.م.، ج: III، ص ص: 5 ـ 36، (باب: فضائل الصحابة). ومن الدراسات النقديّة المعاصرة التي تناولت هذه المسألة نذكر مثلاً محمّد حمزة، **فضائل الصحابة بين المتخيّل والواقع التاريخيّ**، ضمن كتاب: **المسلم في التاريخ**، إشراف: عبد المجيد الشرفي، طبعة أولى، الدار البيضاء، 1999، ج: II، ص ص: 77 ـ 113.

«أما تستحي المرأة أن تَهَبَ نَفسَها؟»[1]، فأجابها الوحي بنزول الآية: ﴿۞ تُرْجِي مَن تَشَآءُ مِنْهُنَّ وَتُـْٔوِيٓ إِلَيْكَ مَن تَشَآءُ ۖ وَمَنِ ٱبْتَغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكَ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن تَقَرَّ أَعْيُنُهُنَّ وَلَا يَحْزَنَّ وَيَرْضَيْنَ بِمَآ ءَاتَيْتَهُنَّ كُلُّهُنَّ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِى قُلُوبِكُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَلِيمًا﴾ [الأحزاب: 51].

والظاهر أنّ عائشة لم تقبل بما سمح به الوحي للرسول من حرّية مطلقة في تنظيم علاقته بزوجاته إن شاء قَسَمَ بينهُنّ وإن شاء لم يَقْسِمْ[2]. فردّت على النبيّ محتجّة: **«أرى ربّك يسارع لك في هواك»**[3].

ولعلّ أهَمّ ما يفهَم من قول عائشة أنّه كان يُسمَح لزوجات النبيّ بإبداء الرأي في ما ينزل من الوحي قبولاً به أو اعتراضاً عليه، تحرّكهنّ في ذلك النوازع الشخصيّة والرغبات الفرديّة. ولذلك لم يبدر من الرسول أيّ تعقيب على قول عائشة. ولا شكّ في أنّ هذا القول قد يحرج الوجدان الإسلاميّ قديماً لحرصه دوماً على تنزيه زوجات النبيّ عمّا قد يطعن في سلامة تصرّفاتهنّ واستقامة أقوالهنّ. ونعتقد أنّه لهذه العلّة عمل بعض المفسّرين وعلماء القرآن على عدم ذكر قول عائشة سالف الذكر عند التعرّض إلى الآية تأويلاً أو بياناً لسبب نزولها. من ذلك أنّ جواب عائشة لم يَرِدْ مثلاً في تفسير الطبرسي وفي **«لباب النقول»** للسيوطي. ومهما يكن من أمر، فإنّ قول عائشة يترجم عن ردّ فعل تلقائيّ منها يؤكّد انفعالها لحظة سماعها للآية المذكورة إلى حدّ أنّها اعتبرت الوحي المنزّل على الرسول ليس سوى استجابة لهواه.

وتكشف رواية من روايات سبب نزول الآية الأولى من سورة **التحريم** 66

(1) الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 372. وانظر أيضًا: **صحيح البخاري**، م.م.، ج: III، ص: 278، حيث تقول عائشة: «كنت أغار على اللاتي وهبن أنفسهنّ لرسول الله ﷺ وأقول: أتهب المرأة نفسها؟...». وينقل الطبري قول الزمخشري: «قيل: الموهبات أربع: ميمونة بنت الحارث وزينب بنت خزيمة أمّ المساكين الأنصاريّة وأمّ شريك بنت جابر وخولة بنت حكيم». **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: XIV، ص: 135.

(2) انظر: **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: XIV، ص: 138.

(3) الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 372.

عن احتيال عائشة وسودة بنت زمعة (تـ. 54هـ) وصفيّة بنت حُيَي بن أخطب (تـ. 50هـ) على النبيّ. فقد حدَّثت عائشة قالت: «كان رسول الله ﷺ يحبّ الحلواء والعسل. وكان إذا انصرف من العصر دخل على نسائه. فدخل على حفصة بنت عمر، واحتبس عندها أكثر ممّا كان يحتبسُ، فعرفتُ فسألتُ عن ذلك. فقيل: أهدت لها امرأة من قومها عُكَّة عسل، فَسَقَتْ منه النبيَّ شربةً. قلتُ: أما والله لنَحتالنّ له. فقلتُ لسودة بنت زمعة: إنّه سيدنو منك إذا دخل عليك فقولي له: يا رسول الله أكلتَ مغَافِيرَ[1]؟ فإنّه سيقول لك: سَقَتْني حفصَة شربة عسل، فقولي: جَرَسَتْ[2] نَحْلُهُ العُرْفُطَ[3]، وسأقول ذلك. وقولي أنتِ يا صفيّة ذلك. قالت: تقول سودة: فوالله ما هو إلاّ أن قام على الباب فكِدْتُ أن أُبَادِئَه بِمَا أمرتني به، فلمّا دنا منها قالت له سودة: يا رسول الله أكلتَ مَغَافِيرَ؟ قال: لا. قالت: فما هذه الريحُ التي أجد منك؟ قال: سقتنِي حفصة شربة عسل. قالت: جَرَسَتْ نحلُه العُرْفُطَ. قالت: فلمّا دخل عليّ قلت له مثل ذلك. فلمّا دار إلى صفيّة قالت له مثل ذلك. فلمّا دار إلى حفصة قالت: يا رسول الله، أسقيكَ منه؟ قال: لا حاجة لي فيه. تقول سودة: سبحان الله لقد حرمناه. قلت لها: أسكتي»[4].

يُعرّف هذا الخبر بطبيعة العلاقة التي كانت بين زوجات النبيّ. ذلك أنّ ثلاثاً من نسائه تواطأن على حفصة حتّى ينفر الرسول منها ويصرِف اهتمامه عنها ولا يطيل المكث عندها. ثمّ يدلّ الخبر على السلطة المعنويّة التي كانت تمارسها عائشة على سائر زوجات النبيّ. فهي التي دبّرت الخطة لقطع حبل الوصال بين الرسول وحفصة، وهي أيضاً التي أمرت سودة بالسكوت ردّاً على قولها متحدّثة عن الرسول: «سبحان الله لقد حرمناه».

---

(1) «المغافير: صَمْغ يسيل من شجر العُرْفُط، حُلْوٌ غير أنّ رائحته ليست بطيّبة». (لسان العرب).

(2) «جرست النحل العُرْفُطَ: أي أكلتْ ورَعَتْ» (لسان العرب، مادّة: جرس).

(3) العُرْفُط: «شجر الطَلْح وله صَمْغٌ كريه الرائحة. فإذا أكلتْه النحل حَصُل في عسلها من ريحه» (لسان العرب، مادّة: عرفط).

(4) الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 460.

ولئن أثبتت هذه الرواية منزلة حفصة عند الرسول، فإنّ رواية أخرى تناقضها ذكرها الواحدي في سبب نزول الآية نفسها. وهذا ما يقوله عمر بن الخطّاب: «دخل رسول الله ﷺ بأمّ وَلَدِهِ مارية في بيت حفصة. فوجدته حفصة معها. فقالت: لِمَ تُدْخِلُهَا بيتي؟ ما صنعتَ بي هذا ـ من بين نسائك ـ إلاّ من هواني عليك. فقال لها: لا تذكري هذا لعائشة، هي عليّ حرامٌ إن قربتها. قالت حفصة: وكيف تحرم عليك وهي جاريتك؟ فحلف لها لا يقربها وقال لها: لا تذكريه لأحد. فذكرته لعائشة. فآلى أن لا يدخل على نسائه شهراً، واعتزلهنّ تسعاً وعشرين ليلةً. فأنزل الله تبارك وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ تَبۡتَغِي مَرۡضَاتَ أَزۡوَٰجِكَۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ الآية»[1].

لقد أصبح الرسول في هذا الخبر طرفاً فاعلاً في أحداث القصّة بصفة مباشرة. ذلك أنّه لم ير حرجاً في الدخول بمارية إلى بيت إحدى زوجاته. ولكنّ حفصة رأت في هذا التصرّف عملاً مقصوداً منه، وفيه مسّ من كرامتها زوجةً واستنقاصاً لها. ويبدو أنّ الرسول لم يكترث بما قالته له حفصة معترضة على ما بدر منه بقدر ما كان منشغلاً ـ بعد انكشاف أمره مع مارية ـ بضرورة كتمان الأمر عن عائشة خوفا من ردّ فعلها. ولكنّ حفصة أبت إلاّ إخبار عائشة بذلك. وعندئذ اعتزل الرسول زوجاته حتّى نزلت الآية في ذلك. ولسنا ندري هل توجد علاقة معيّنة بين ما قالته حفصة للرسول: «ما صنعتَ بي هذا، من بين نسائك، إلاّ من هواني عليك» وتطليقه إيّاها الذي كان سبباً في نزول الآية الأولى من سورة **الطلاق** 65؟

والذي لفت انتباهنا في خبر النزول[2] السكوت عن سبب مفارقة النبيّ لحفصة. ويبدو أنّ هذا الموقف مقصود من رواة الخبر حتّى لا يخدشوا صورتها في الوجدان الإسلاميّ. وبالإمكان الاستدلال على ما ذهبنا إليه بأمرين:

---

(1) المصدر نفسه، ص: 459.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص: 456.

- أوّلاً: ما قيل للرسول في شأن حفصة حتّى يعدل عن طلاقه لها: «راجعْها، فإنّها صوّامة قوّامة، وهي من إحدى أزواجك ونسائك في الجنّة»[1].
- وثانياً: البحث عن خبر آخر يفسّر سبب نزول الآية. وهذا ما رواه السدّي مثلاً حينما اعتبر الآية نازلة في عبد الله بن عمر، شقيق حفصة، وذلك عند طلاقه لامرأته وهي حائض[2]. وجليّ أنّ هذا الخبر لا ينسجم مع الخطاب الموجّه في الآية إلى النبيّ.

والذي نستنتجه من مثل هذه الأخبار عن العلاقة بين الرسول وزوجاته تعبيرُها عن علاقات اجتماعيّة مألوفة فيها تمييز واضح بين **محمَّد الإنسان** الذي يمارس حياته الخاصّة كسائر الناس في مجتمعه و**محمّد النبيّ** صاحب «الرسالة السماويّة». ثمّ إنّ علاقات التقارب أو التباعد بين زوجات الرسول مندرجة في صميم الحياة الاجتماعيّة اليوميّة التي لم تكن تثير إشكالاً أو حرجاً لدى الجيل الإسلاميّ الأوّل، على خلاف ما سوف يؤول إليه الأمر مع أنصار الموقف التمجيديّ في تمثّلهم للعلاقة بين الرسول وزوجاته.

2 ـ سلوك الصحابة تعبّداً ومعاشاً:

تضمّنت أخبار أسباب النزول نماذج من سلوك الصحابة عند قيامهم ببعض الشعائر الدينية الداخلة في باب التعبّد. وتكاد تقتصر هذه النماذج على ركني الصلاة والصوم. من ذلك ما يرويه ابن عبّاس عن سبب نزول الآية 24 من سورة **الحجر** 15: «كانت تصلّي خلف النبي ﷺ امرأة حسناء في آخر النساء. فكان بعضهم يتقدّم إلى الصفّ الأوّل لئلاّ يراها. وكان بعضهم يكون في الصفّ المؤخّر فإذا ركع قال: هكذا. ونظر من تحت إبطه، فنزلت: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا ٱلْمُسْتَقْدِمِينَ مِنكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا ٱلْمُسْتَـْٔخِرِينَ﴾»[3].

---

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها. وانظر أيضًا: تفسير الرازي، م.م.، ج: XXX، ص: 29، والسيوطي، لباب النقول، م.م.، ص: 447.
(2) انظر: الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص: 456.
(3) المصدر نفسه، ص: 282. وانظر الخبر نفسه في: تفسير الرازي، م.م.، ج: XIX، ص: 178.

يدلّ هذا الخبر على أنّ بعض الصحابة كانوا يتعمّدون الوقوف في الصفّ الأخير عند إقامة الصلاة حتى يسترقوا النظر ـ وهم راكعون ـ إلى امرأة حسناء. إنّنا بإزاء صورة «كاريكاتوريّة» قائمة على مفارقة بين التمتّع بجمال المرأة وما يقتضيه المقام من خشوع يفترض أن يكون فيه المسلم منقطعاً عن دنياه وهو بين يدي خالقه. ويعني ذلك أنّ قيام هؤلاء الصحابة بهذه الشعيرة قيام شكليّ غلّبوا فيه إشباع الشهوة على الغذاء الروحيّ.

ويبدو من أخبار أخرى أنّ تأدية الصحابة للصلاة لم يكن بكيفيّة صارمة قائمة على ضوابط محدّدة، ويظهر أنّ هذا السلوك قد تفشّى في صفوفهم حتى بلغ مبلغاً من الاستخفاف بالصلاة اقتضى نزول الآية 43 من سورة النساء 4. فهذه الآية «نزلت في أناس من أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يشربون الخمر ويحضرون الصلاة وهم نشاوَى، فلا يدركون كم يصلّون ولا ما يقولون في صلاتهم»[1]. ويذكر علماء القرآن في هذا السياق قصّة عبد الرحمان بن عوف (تـ. 32هـ) حينما أراد أن يصلّي ببعض الصحابة صلاة المغرب وهو سكران، فاختلط عليه الأمر وعجز عن إقامة سورة «**الكافرون** 109»[2].

ولا شكّ في أنّ ما سمح به بعض الصحابة لأنفسهم من أداء الصلاة وهم سكارى دليل على أنّهم لم يجدوا حرجاً في ما أتوه من فعل بما أنّ القرآن لم يحرّم شرب الخمر تحريماً صريحاً مطلقاً في الأحوال كلّها[3]. وربّما لهذا السبب اكتفى الرسول بلوم حمزة بن عبد المطّلب (تـ. 3هـ) على ما قام به ـ

(1) الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 157.

(2) انظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) يظهر أنّ تحريم الخمر كان من الفقهاء لا من القرآن. ولذلك تروي بعض الأخبار اكتفاء النبيّ بضرب شارب الخمر بنعله. انظر: عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، م.م.، ص: 132، و**تحديث الفكر الإسلامي**، م.م.، ص ص: 78 ـ 79. ويبدو أنّ القدامى أنفسهم لم يكونوا مجمعين على تحريم الخمر. وهذا ما يفسّر ـ من بين ما يفسّر ـ إحلالهم شرب النبيذ رغم اختلافهم فيه. انظر: **تفسير القرطبي**، م.م.، ج: X، ص: 87.

وهو ثَمِلٌ ـ من بَقْر شارفيْن لعليّ بن أبي طالب[1]. بل إنّ حمزة لم يقبل هذا اللوم. فقال للنبيّ ومن معه من أصحابه: «وهل أنتم ألاّ عبيد أبي؟»[2].

وممّا يُثبت أيضاً سلوك الصحابة العفويّ أنّهم تركوا الرسول يخطب يوم الجمعة وخرجوا إلى عِير قدِمتْ المدينة. فكان هذا التصرّف سبباً في نزول الآية: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ [الجمعة: 11][3].

وعندما ننظر في بعض أحكام الصوم التي أقرّها القدامى يتبيّن لنا ـ استناداً إلى بعض الأخبار ـ ذلك الحُكم الذي كان يحرّم على الصحابة مسّ النساء والأكل والشرب بعد صلاة العشاء في رمضان. ولكن يبدو أن من كبار الصحابة مَن لم يلتزم بهذا الحكم، ولم يَرَ في الإخلال به ارتكاباً لمحظور يُعاقب عليه. وحسبنا ما يرويه كعب بن مالك (تـ. 50هـ) عن سبب نزول الآية 187 من سورة البقرة 2: «كان الناس في رمضان إذا صام الرجل فأمسى فنام حُرِّم عليه الطعام والشراب والنساء حتّى يفطر من الغد. فرجع عمر من عند النبيّ ﷺ وقد سمر عنده، فأراد امرأته فقالت: إنّي قد نمتُ. قال: ما نمتِ، ووقع عليها. . .»[4]. وجليّ من هذا الخبر أنّ عمر بن الخطّاب خرق سلوكاً متّبعاً في صوم رمضان. ولذلك لم يعر اهتماماً بقول امرأته له: «إنّي قد نمتُ»، وإن أعرب في ما بعد عن ندمه فاعترف بذنبه للرسول.

وعندما نولّي وجهنا شطر الأخبار المصوّرة لسلوك الصحابة في ما يربط بينهم من علاقات نراهم يَدِينُون بقيم تخرج في مناسبات عديدة عن القيم القرآنيّة

---

(1) انظر سبب نزول الآية 90 من سورة المائدة 5 عند: الواحدي، أسباب النزول، م.م.، ص ص: 210 ـ 211.

(2) المصدر نفسه، ص: 211.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص ص: 448 ـ 449. وتفسير الطبرسي، م.م.، ج: VII، ص ص: 7 ـ 8، وتفسير الرازي، م.م.، ج: XXX، ص ص: 10 ـ 11.

(4) السيوطي، لباب النقول، م.م.، ص: 51.

التي دعت إليها الرسالة المحمّديّة. فالصحابة، قبل كلّ شيء، بشر يخطئون في أعمالهم ويصيبون، يتأثرون بما ورثوه من قيم غير إسلاميّة بحكم خضوعهم لنواميس الاجتماع الإنسانيّ(1). ولذلك تضمّنت مرويّات أسباب النزول أمثلة عديدة على سلوك الصحابة لا صلة لها بالقيم القرآنيّة بقدر ما لها ارتباط بنزعاتهم المادّيّة ورغباتهم المترجمة عن نمط اجتماعهم وأحوال معاشهم في مجتمع الدعوة.

لقد أخذت العلاقة بين الصحابة أشكالاً عديدة عكست حقيقة الروابط التاريخيّة بينهم. وهذا ما تجلوه النماذج التالية:

- **السخرية**: يشفّ عنها خبر سبب نزول الجزء الاني من الآية 11 من سورة **الحجرات** 49 إذ نزلت الآية «في امرأتين من أزواج النبي ﷺ سَخِرَتَا من أمّ سَلَمَة، وذلك أنّها ربطت حِقْوَيْها بسَبَنِيّة ـ وهي ثوب أبيض ـ وسدلت طرفها خلفها، فكانت تجرّه. فقالت عائشة لحفصة: أنظري إلى ما تجرّ خلفها كأنّه لسان كلب! فهذا كان سخريتها»(2). فمتى سلّمنا بصحّة هذا الخبر، فإنّ «أمّ المؤمنين» قد بدر منها كلام مناف لمبدأ الاحترام الذي ينبغي أن يكون موجوداً بين زوجات النبيّ. ولذلك كان قولها في أمّ سلمة (تـ. 30هـ) سبباً مباشراً في نزول الآية.

- **التوتّر والتشنّج**: ومثاله ما وقع بين أبي بكر وعمر من مشادّة كلاميّة رواها عبد الله بن الزبير (تـ. 73هـ) قائلاً: «قدِم ركبٌ من بني تميم على رسول الله ﷺ. فقال أبو بكر: ما أردتَ إلاّ خلافي، وقال عمر: ما أردتُ خلافَك، فتباريا حتّى ارتفعت أصواتهما. فنزل في ذلك قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ

---

(1) لاحظ خليل عبد الكريم أنّ جلّ الصحابة عاشوا القسم الأكبر من حياتهم في الجاهليّة فتخلّقوا بأخلاقها. انظر كتابه: **شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة**، م.م.، ج: II، ص: 23.

(2) الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص: 409.
الحَقْوُ: الخصر. وحَقْوَا الثنيّة: جانباها.

ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾»[1]. فالواضح أنّ توتّر العلاقة بين أبي بكر وعمر بمحضر النبيّ معبّر عن سلوك بشريّ منتظر ومقبول. ولكنّه في الوقت نفسه يخالف نسبيّاً الصورة التي رسمها المتخيّل الإسلاميّ عن «الشيخين».

- **السبّ والشتم**: من ذلك الخبر المتعلّق بسبب نزول الآية 59 من سورة **النساء 4**. فقد بعث الرسولُ عمّار بن ياسر (تـ. 37هـ) وخالدَ بن الوليد (تـ. 21هـ) في سريّة. فاختلفا في رجل أعلن إسلامه. فرفعا الأمر إلى الرسول. ورغم ذلك «استبّ عمّار وخالد بين يدي رسول الله ﷺ، فأغلظ عمّار لخالد وقال: يا رسول الله أتَدَع هذا العبد يشتمني؟ فوالله لولا أنتَ ما شتمني...»[2]. ومرّة أخرى كان الرسول شاهد عيان على تبادل الشتيمة والسباب بين صحابييْن مقرّبين منه.

- **الضرب**: وذلك أنّ جماعة من المؤمنين تبادلوا العنف الجسديّ بحضرة الرسول، وهو ما يوضّحه سبب نزول الآية التاسعة من سورة **الحجرات 49**. يقول أنس بن مالك: «قلتُ: يا نبيّ الله، لو أتيتَ عبد الله بن أبيّ. فانطلق إليه النبيّ ﷺ، فركب حماراً وانطلق المسلمون يمشون [...] فلمّا أتاه النبيّ ﷺ قال: إليك عنّي. فوالله لقد آذاني نتن حمارك! فقال رجل من الأنصار: والله لحماره ﷺ أطيبُ ريحاً منك، فغضب لعبد الله رجل من قومه. وغضب لكلّ واحد منهما أصحابه. فكان بينهم ضربٌ بالجريد والأيدي والنعال. فبلغنا أنّه أنزلت فيهم: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَاۖ﴾»[3].

- **القتل العمد**: وأحسن مثال عليه ما رواه سعيد بن جبير حينما قال: «خرج

---

(1) **المصدر نفسه**، ص: 401.
(2) **المصدر نفسه**، ص: 164.
(3) **المصدر نفسه**، ص ص: 408 ـ 409.

المقداد بن الأسود في سرّيّة، فمرّوا برجل في غُنَيْمَة له فأرادوا قتله. فقال: لا إله إلاّ الله فقتله المقداد. فقيل له: أَقَتَلْتَهُ وقد قال: لا إله إلا الله؟ وَدَّ لو فرّ بأهله وماله. فلمّا قدموا على رسول الله ﷺ ذكروا ذلك له. فنزلت: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ﴾ [النساء: 94][1]». فمن الواضح أنّ تعلّق أصحاب النبيّ بما يمكن أن يصيبوه في المغازي والسرايا من غنائم حدا ببعضهم إلى ارتكاب جناية في حقّ رجل مسلم لم يرتكب ذنباً يستحقّ عليه إزهاق روحه. ويُعَدُّ هذا المثال أنموذجاً من بين نماذج أخرى على دور الغنائم في انخراط الجماعة المؤمنة في «الجهاد»[2].

إنّ العيّنات التي قدّمناها عن سلوك الصحابة ناطقة بحقيقة كيانهم البشريّ المنغرس في التاريخ. ولذلك فإنّ لصورة الصحابة في بعض أخبار أسباب النزول مرجعاً تاريخياً ثابتاً أو شبه ثابت. وما احتفاظ المفسّرين وكتّاب الحديث وعلماء القرآن بمثل هذه الأخبار إلاّ دليل على تداخل مستويات الوعي الدينيّ عندهم[3]. فالمنهج الذي اصطنعوه في بناء العلوم الدينيّة قائم على مبدأ نقل الأخبار حتّى ما كان منها محرجاً للوجدان الإسلاميّ.

والمستفاد ـ بعد نظرنا في مباحث هذا الفصل ـ أنّ قسماً من أخبار أسباب النزول احتفى بما هو حاصل فعلاً في التاريخ زمن الدعوة المحمّديّة. وهذا ما حاولنا تبيّنه بدراسة العلاقة بين أسباب النزول والمغازي من جهة وجانب من حياة الرسول وصحابته من جهة أخرى.

---

(1) المصدر نفسه، ص: 176. وانظر الخبر نفسه في: **صحيح البخاري**، م.م.، ج: III، ص: 219.

(2) يرى بعض المستشرقين أنّ انضمام القبائل العربيّة إلى محمّد، وخاصّة بعد غزوة الخندق في السنة الخامسة للهجرة، كان بسبب الإغراء المادّيّ الذي توفّره الغنائم لا بسبب الاعتقاد في الإسلام. انظر: W. MONTGOMERY WATT, ***Muḥammad,*** op. cit, p.70.

(3) يقول عبد المجيد الشرفي متحدّثًا عن مبدإ منهجيّ مهمّ في نقد النصوص: «إنّ ما يرد عن غير قصد من المخبِر يحتمل الصدق أكثر ممّا قصد إليه المخبِر قصدًا نظرًا إلى الدواعي الضمنيّة والصريحة في توجيه أيّ خطاب وجهة معيّنة». لبنات، م.م.، ص: 173.

ويمكن القول إنّ رواة الأخبار وعلماء القرآن ليسوا مؤرّخين بأتمّ معنى الكلمة، ولذلك لم يحققوا في مرويّات أسباب النزول تحقيقاً نقديّاً، بل اقتصر دورهم أو كاد على نقل رصيد مهمّ من الأخبار المعبّرة عن انتمائهم إلى الإسلام المنتصر تاريخيّاً وحضاريّاً. ولا شكّ في أنّ طرائق تقديمهم للأحداث التاريخيّة وما تخضع له من إخفاء وإقصاء لبعضها وإبراز وتضخيم لبعضها الآخر دالّ على ذلك الانتماء.

ولئن تأكّد لدينا أنّ عدداً من أخبار سبب النزول لها أصل تاريخيّ فإنّ ما وقر في أذهان القدامى أنّ مادّة أسباب النزول كلّها مندرجة في الواقع التاريخيّ. ولذلك فإنّ ما لا يدخل من الأحداث عندنا في باب التاريخ الثابت هو عين الحقيقة التاريخيّة عند القدامى.

خاتمة الباب الرابع

إنّ موقف القدامى المحتفي بأسبابِ النزول دفعهم إلى جمع أكبر عدد ممكن من روايات أسباب النزول من طريق النقل والرواية. وجليّ أن الأساس الذي قام عليه هذا الجمع اعتبار تلك المرويّات داخلة في باب الوقائع التاريخيّة المخبرة عن أحوال مجتمع الدعوة. غير أنّ تفحّصنا لأخبار أسباب النزول أوصلنا إلى رمد خطابَيْن فيها متمايزَيْن هما خطاب المتخيّل المندرج في باب الأسطورة وخطاب التاريخ المتحقق في الواقع الاجتماعيّ. لذلك أقمنا عملنا في هذا الباب على قطْبيْن اختصّ كلّ واحد منهما بتناول أحد الخطابيْن المذكوريْن.

فقد عرضنا في الفصل الأوّل إلى جملة من المباحث المرتبطة بالمتخيّل في دلالته الأنتروبولوجيّة، وهو ما ألزمنا بإيلائه ما يستحقّ من الدرس. وعندئذ عرّفنا بمكوّنات فضاء المتخيّل مظاهرَ وَوظائفَ، إذ اخترنا الوقوف على بعض النماذج من الكائنات اللامرئيّة التي كانت تعمر الفضاء الطبيعيّ في مجتمع الدعوة على نحو ما كان يعتقده المسلمون القدامى. وكان مدار تلك النماذج على الثالوث: جبريل والملائكة والشيطان. . . وأمكن لنا التعرّف إلى الوظائف التي نهضت بها هذه «الفواعل» في الفكر الإسلاميّ استناداً إلى أخبار أسباب

النزول. ومن أبرز هذه الوظائف التي حققها المتخيّل الجماعيّ «أنسنة» جبريل ونُصْرَة الملائكة للرسول وصحابته.

ثمّ اعتبرنا بعض العناصر الطبيعيّة مكوّناً من مكوّنات فضاء المتخيّل. فوجدنا في مرويّات أسباب النزول شواهد على ما بد من الأحداث أو الظواهر الطبيعيّة خارقاً للعادة وخارجاً عن المألوف من قبيل انشقاق القمر ونزول الأمطار فجأة استجابة لدعاء النبيّ. ويبدو أنّ رواة الأخبار قد ساروا شوطاً لا بأس به في الاحتفاء بكلّ ما هو عجيب وغريب حتّى إنّ إيمانهم بالمتخيّل ألغى قوانين السببيّة في الأحداث التي صدّقوا بحصولها في واقعهم التاريخيّ.

أمّا الخطاب الثاني المتعلّق بما هو تاريخيّ في أسباب النزول فقد جعلناه في مبحثيْن عرّجنا في أوّلهما على منزلة المغازي في أخبار أسباب النزول تعويلاً على علاقتيْن كان فيهما الرسول طرفاً ثابتاً. ونعني بهما علاقته بقريش وبيهود المدينة، وتناولنا في المبحث الثاني شواهد على حياة الرسول والصحابة في مجتمع الدعوة. وقد أتاح لنا الخوض في هذين المبحثين التعرّف إلى بعض أحداث أسباب النزول نرجّح تحقّقها في الواقع التاريخيّ زمن الوحي. ولعلّ نزعة القدامى إلى نقل كلّ ما تناهى إليهم من روايات أسباب النزول جعلهم يحتفظون بأخبار قد تبدو عند بعض المسلمين محرجة للوجدان. وعلّة ذلك احتواء عدد من الأخبار على ما يؤكّد حقيقة الجانب البشريّ في حياة الرسول وصحابته على نحو يقابل الصورة التي تمثّلها المسلمون القدامى عن مجتمع الصحابة زمن الدعوة مقابلة تامّة. وهذه ظاهرة ترجع إلى تداخل مستويات الوعي الدينيّ لدى المفسّرين وعلماء القرآن.

الخـاتمـة

يجدر بنا السؤال عن أهمّ نتائج البحث وقد بلغنا منه هذه الغاية. فقد انتهينا في غضون فصول عملنا إلى استنتاجات عديدة استخلصناها من نظرنا في مسائل علم أسباب النزول. وتعبّر هذه الاستنتاجات ـ متى ألّفنا بينها ـ عن نتائج قادتنا إليها مختلف المباحث المثارة في الأبواب الأربعة التي قام عليها العمل.

لقد تأكّد لدينا، من بين ما تأكّد، أنّ تسعة أعشار آيات المصحف ليست لها أسباب نزول. ولا شكّ في أنّ هذا الاستنتاج يطعن في ما يروّجه بعض الدارسين المعاصرين من اقتران آيات القرآن كلّها بأسباب نزول تاريخيّة. ولذلك انحصر عملنا في ذاك العدد المحدود من الآيات ممّا لها أسباب نزول معروفة في نظر القدامى. وتبيّن لنا أنّ نسبة كبيرة من تلك الأخبار مشكوك في صحّتها التاريخيّة وفي ملاءمتها لمنطوق نصّ المصحف ولمقاصد الرسالة المحمّديّة الأساسيّة، وممّا عزّز لدينا وجهة هذا الموقف ما حام حول تاريخ علم أسباب النزول من «شبهات» أقامت البرهان على نشأته المتأخّرة مقارنة بموضوعه الدائر على ضبط الظروف التاريخيّة للتنزيل وتعيين الأسباب المباشرة التى اقتضت نزول الوحي.

والحقّ أنّ القدامى تعاملوا مع كمّ هائل من الأخبار التمسوا في معالجتها

طرقاً في التوفيق بينهما أو ترجيح بعضها على بعض آخر بما توفّر لديهم من وسائل الاستدلال على مواقفهم من أسباب النزول. ولئن اقنعت مثل هذه الحلول القدامى في إنجاز «تنظيم» شكليّ لها، فإنّنا اليوم لا نقتنع بهذه الحلول لمواجهة بحث إشكاليات.

ولنا أن نسأل عمّا بَقِيَ من أخبار أسباب النزول قيمةً معرفيّةً صالحة فعلاً لتفهّم نصّ المصحف وتدبّر مقاصد الرسالة المحمّديّة بعيداً عن كلّ أشكال توظيفها الظرفيّ والبراغماتيّ؟

إنّ مختلف القضايا التي أثرناها في فصول هذا العمل تحملنا على القول بأنّ قسماً كبيراً من أخبار أسباب النزول غير جدير بثقة الباحث المعاصر الذي ينشد الحقيقة العلميّة عارية من الأحكام المسبّقة أو المسلّمات المسطّرة. فهذه الأخبار ليست سوى تمثّل القدامى لمرحلة الوحي، وهو تمثّل متأثّر بأحوالهم التاريخيّة وناطق بهمومهم الثقافيّة عموماً.

وأقصى ما يمكن قبوله من أخبار أسباب النزول أنّ قسماً صغيراً منها يمكن أن تكون له أصول تاريخيّة ليس من الهيّن تحديدها لعدّة اعتبارات منها أوّلاً الهيئة التي وصلتنا عليها مرويّات أسباب النزول وما اعتراها من تداخل واضطراب روايةً ومضامينَ، ومنها ثانياً الصورة التي استقرّ عليها نصّ المصحف، وهي صورة قضَتْ على خاصّيّة الخطاب الحيّ فيه قضاءً نهائيًّا. ولذلك لم يعد أمامنا اليوم إلاّ إمكان وحيد، في ما نقدّر، للتحقيق في أخبار أسباب النزول قد لا يوصل إلى نتائج يقينيّة في البحث تشفي الغليل المعرفيّ للدارس وتجعله يطمئنّ إلى ما رُوِيَ من أسباب في نزول القرآن. ويتمثّل هذا الإمكان في دراسة الأخبار المتعلّقة بالآية الواحدة على أساس من المقارنة والمقايسة حتّى نضبط ما نرجّح أن يكون نواة تاريخيّة للخبر استنادًا إلى معرفتنا، وإن كانت جزئيّة، بالفضاء الأنتروبولوجيّ الذي تشكّل فيه القرآن بالجزيرة

العربيّة إبّان القرن السابع للميلاد. وإذا ما تمّ لنا ذلك ننظر في ما قد يضيفه ذاك الخبر من معرفة إلى منطوق الآية الموافقة له.

ونعتقد أنّ مثل هذا المنهج في تنظيم العلاقة بين الطرفين يقودنا إلى قلب طريقة علماء القرآن والمفسّرين في التعامل مع أسباب النزول رأسًا على عقب. فَبَدَلَ أن نقرأ مثلهم آيات المصحف بعيون الأخبار فإنّه ينبغي قراءة الأخبار بتحكيم الآيات فيها تحكيمًا نقديًّا.

والحاصل ممّا تقدّم أنّ جلّ مادّة أسباب النزول لا تصلح في رأينا كي تكون معرفة إسلاميّة موثوقًا بها ومؤهّلة بحقّ للإجابة عمّا طرحه العلماء المسلمون من أسئلة في مباحث السيرة والمغازي والحديث والوحي والفقه والقراءات والتفسير... إلخ. وهكذا، فإنّ علم أسباب النزول قد أدّى عند القدامى وظائف مهمّة، وأكّد حاجتهم الماسّة إلى معارف من خارج النصّ الدينيّ استأنسوا بها في فهم معانيه وبلوغ مراميه.

ونحن نأمل أن يكون بحثنا هذا حافزاً على مراجعة سائر علوم القرآن مراجعة نقديّة تفهّميّة في ضوء مكاسب المناهج الحديثة. فلئن اكتفينا في هذا البحث بدراسة أثر أسباب النزول في بعض تلك العلوم، فإنّنا ننشد إعادة قراءتها وفق رؤية جديدة أساسها تنسيب الأحكام والمواقف، والإقرار بتاريخيّة المعرفة.

وفضلاً عن ذلك، فإنّ عملنا يدعونا إلى السؤال عن القيمة المعرفيّة لما ينشر اليوم من تفاسير قرآنيّة عديدة من أسس التأويل فيها التعويل البارز على أسباب النزول بالشكل الذي استقرّت عليه في مصنّفات القدامى.

ونحن نعتقد أنّه لا يمكن للمسلم المعاصر أن يحاور نصّ المصحف محاورة خلاّقة ما لم يجمع بين أمرين: تدبّر مقاصد النصّ والإنصات إلى ما

يمليه عليه ضميره الحيّ من مطالب ورهانات تجذّر وجوده ـ الآن وهنا ـ كياناً فاعلاً في التاريخ.

ونقدّر أنّ ما توصّلنا إليه من نتائج في هذا العمل يحوج اليوم إلى إعادة النظر بشكل جذريّ في قضايا أسباب النزول. وربمّا اقتصر دورنا، ههنا، على التنبيه إلى تلك القضايا ولفت الأنظار إليها عسى أن يتصدّى الدارسون لها بإمكانات واسعة في البحث والمعرفة وبوسائل دقيقة في المنهج قد تتاح لهم في قابل الأيّام.

المصادر والمراجع[1]

I ـ المصادر:

ـ ابن الأثير [تـ. 630هـ./ 1232م]، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، تحقيق: محمّد إبراهيم البنّا وآخرين، طبعة أولى، دار الشعب بالقاهرة، 1970.

ـ ابن إسحاق (محمّد) [تـ. 151هـ./ 768م]، **كتاب المبتدأ والمبعث والمغازي**، طبعة أولى، معهد الدراسات والأبحاث والتعريب، الرباط، 1976.

ـ ابن بابويه الرازي (منتجب الدين علي) [تـ. 606هـ./ 1209م]، **فهرست أسماء علماء الشريعة ومصنّفيهم**، تحقيق: عبد العزيز الطباطبائيّ، طبعة ثانية، دار الأضواء، بيروت، 1986.

ـ البخاري [تـ. 256هـ./ 869م]، **الجامع الصحيح**، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي وآخرَيْن، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، (د.ت.).

ـ ابن بشكوال [تـ. 578هـ./ 1182م]، **كتاب الصلة**، طبعة أولى، الدار المصريّة للتأليف والترجمة، 1966.

(1) رتّبنا قائمة المصادر والمراجع ترتيباً ألفبائيّاً دون اعتبار «ابن» و«أبو».

- البصري (الحسن) [تـ. 110هـ./ 728م]، **التفسير**، جمع وتوثيق: محمّد عبد الرحيم، طبعة أولى، دار الحديث، القاهرة، 1992.
- البغدادي (الخطيب) [تـ. 463هـ./ 1070م]، **الكفاية في علم الرواية**، تحقيق: أحمد عمر هاشم، طبعة ثانية، دار الكتاب العربيّ، بيروت 1986.
- البلاذري [تـ. 278هـ./ 891م]، **فتوح البلدان**، تحقيق: عبد الله أنيس الطبّاع وعمر أنيس الطبّاع، طبعة أولى، مؤسّسة المعارف، بيروت، 1987.
- ابن تغري بردي (يوسف) [تـ. 874هـ./ 1469م]، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، طبعة وزارة الثقافة والإرشاد القوميّ بمصر، (د. ت.).
- التهانوي [تـ. 1158هـ./ 1745م]، **كشّاف اصطلاحات الفنون**، طبعة الهند، (د. ت.).
- التوحيدي (أبو حيّان) [تـ. 414هـ./ 1023م]، **الهوامل والشوامل**، تحقيق: أحمد أمين والسيّد أحمد صقر، ط. 1، القاهرة، 1951.
- ابن تيميّة (أحمد) [تـ. 728هـ./ 1327م]، **أحاديث القصّاص**، تحقيق: محمّد الصبّاغ، طبعة أولى، المكتب الإسلاميّ، بيروت، 1972.
- الجاحظ [تـ. 255هـ./ 868م]، **البيان والتبيين**، تحقيق: عبد السلام محمّد هارون، دار الجيل، بيروت، (د. ت.).
- الجرجاني (علي) [تـ. 816هـ./ 1413م]، **التعريفات**، طبعة أولى، دار الكتاب العربيّ، بيروت، 1985.
- ابن الجزري [تـ. 833هـ./ 1429م]،

- **منجد المقرئين ومرشد الطالبين**، طبعة أولى، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1980.

- **النشر في القراءات العشر**، تحقيق: علي محمّد البجاوي، دار الفكر، بيروت، (د. ت.).

- الجصّاص (أبو بكر) [تـ. 370هـ./ 980م]، **أحكام القرآن**، طبعة أولى، مطبعة الأوقاف الإسلاميّة، القاهرة، 1916.

- ابن جنّيّ (أبو الفتح عثمان) [تـ. 393هـ./ 1002م]، **المحتسب في تبيين وجوه شواذّ القراءات والإيضاح عنها**، تحقيق: عليّ النجدي الناصف وعبد الفتّاح إسماعيل شلبي، ط1,، القاهرة، 1969.
- ابن الجوزي (عبد الرحمان) [تـ. 597هـ./ 1200م]، **كتاب القصّاص والمذكّرين**، طبعة أولى، المكتب الإسلاميّ، بيروت، 1983.
- ابن أبي حاتم (أبو محمّد عبد الرحمان) [تـ. 327هـ./ 938م]، **كتاب الجرح والتعديل**، طبعة أولى، حيدرأباد، 1952.
- ابن حبّان البستي [تـ. 354هـ./ 965م]، **كتاب المجروحين من المحدّثين**، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، طبعة أولى، الرياض، 2000.
- ابن حجر العسقلاني [تـ. 852هـ./ 1448م]، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، تحقيق: محمّد سيّد جاد الحقّ، دار الكتب الحديثة بالقاهرة، (د.ت.).
- ابن حزم (محمّد) [تـ. 320هـ./ 932م]، **كتاب في معرفة الناسخ والمنسوخ**، بهامش: **تنوير المقباس من تفسير ابن عبّاس**، دار الجيل، بيروت (د. ت.).
- الحمويّ (ياقوت) [تـ. 626هـ./ 1228م]، **معجم الأدباء**، دار مأمون بمصر (د.ت.).
- ابن خزيمة الفارسي [تـ. 311هـ./ 923م]، **الموجز في الناسخ والمنسوخ**، مطبوع مع كتاب النحّاس، **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**، ط: 1، مؤسّسة الكتب الثقافيّة، بيروت، 1989.
- ابن خلدون [تـ. 808هـ./ 1405م]، **المقدّمة**، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، (د.ت.).
- ابن خلّكان [تـ. 681هـ./ 1282م]، **وفيات الأعيان**، تحقيق إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، (د.ت.).

- ابن أبي داود السجستاني [تـ. 316هـ. / 928م]، **كتاب المصاحف**، طبعة أولى، مصر، 1937 .
- الداودي (شمس الدين) [تـ. 945هـ. / 1538م]، **طبقات المفسّرين**، دار الكتب العلميّة، بيروت، (د. ت.).
- الذهبي (شمس الدين) [تـ. 748هـ. / 1347م]،
- **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، طبعة أولى، دار الكتاب العربيّ، بيروت، 1993.
- **العِبَر في أخبار مَن غَبَر**، تحقيق: محمّد السعيد زغلول، طبعة أولى، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1985.
- **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق: محمّد علي البجاوي، دار الفكر العربيّ، بيروت، (د.ت.).
- الرازي (فخر الدين) [تـ. 606هـ. / 1209م]،
- **التفسير الكبير**، طبعة ثالثة، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، (د. ت.).
- **المحصول من علم أصول الفقه**، ط. أولى، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1988.
- الزركشي (بدر الدين) [تـ. 794هـ. / 1391م]، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، طبعة أولى، دار الجيل، بيروت، 1988.
- الزهري (ابن شهاب) [تـ. 124هـ. / 741م]، **المغازي النبويّة**، تحقيق: سهيل زكّار، طبعة أولى، دار الفكر، دمشق، 1981.
- سحنون التنوخي [تـ. 240هـ. / 854م]، **المدوّنة الكبرى**، طبعة أولى، دار الفكر، بيروت، (د. ت.)،
- السخاوي (أبو الحسن علي) [تـ. 643هـ. / 1245م]، **جُمَّالُ القُرَّاء وكَمَالُ الإقراء**، تحقيق علي حسين البوّاب، طبعة أولى، مكّة، 1987.

- السخاوي (شمس الدين) [تـ. 903هـ./ 1497م]، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، دار مكتبة الحياة، بيروت (د.ت.).
- السدّي (إسماعيل) [ت. 128هـ./ 745م] **التفسير**، نشر: محمّد عطا يوسف، طبعة أولى، دار الوفاء للطباعة والنشر، مصر، 1993.
- ابن سعد (محمّد) [ت. 230هـ./ 844م]، **الطبقات الكبرى**، طبعة أولى، دار الفكر، بيروت، 1994.
- ابن سلام (أبو عبيد القاسم) [تـ. 224هـ./ 838م]، **الناسخ والمنسوخ**، تحقيق: محمّد بن صالح المديفر، طبعة ثانية، الرياض، 1997.
- ابن سلامة (هبة الله) [ت. 410هـ./ 1019م]، **الناسخ والمنسوخ**، طبعة ثانية، مصر 1987.
- السيوطي (جلال الدين) [ت. 911هـ./ 1505م]،

ـ **الاتقان في علوم القرآن**، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العربيّة، بيروت، 1997.

ـ **بغية الوعاة في طبقات اللغويّين والنحاة**، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، طبعة أولى، القاهرة، 1964.

ـ **تحذير الخواصّ من أكاذيب القصّاص**، طبعة أولى، دار ابن زيدون. القاهرة (د. ت.).

ـ **تدريب الراوي في شرح تقريب النواويّ**، تحقيق: عبد الوهّاب عبد اللطيف. طبعة ثانية، دار التراث بالقاهرة، 1972.

ـ **لباب النقول في أسباب النزول**، تحقيق: حمزة النشرتي وآخرَيْن، المكتبة القيّمة، ابلقاهرة، (د. ت.).

- الصفدي (صلاح الدين) [تـ. 764هـ./ 1362م]، **كتاب الوافي بالوفيات**، تحقيق سفان ديدرينغ، (S. DEDERING)، طبعة ثانية، قيسبادن، 1981.
- ابن الصلاح الشهرزوري [تـ. 634هـ./ 1245م]، **علوم الحديث**، تحقيق: نور الدين عتر، دار لفكر، دمشق، 1986.

- ابن أبي طالب (مكّيّ) [تـ. 437هـ./ 1045م]، **الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه**، تحقيق: أحمد حسن فرحات، طبعة أولى، الرياض 1976.
- الطبرسي (الفضل بن حسن) [ت. 548هـ./ 1153م]، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، طبعة أولى، دار الكتب العلميّة، بيروت. 1997.
- الطبري (أبو جعفر محمّد بن جرير) [ت. 310هـ./ 922م]،
- **تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، (د.ت.).
- **جامع البيان**، طبعة ثالثة، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1999.
- ابن العربي (أبو بكر) [تـ. 543هـ./ 1148م]، **الناسخ والمنسوخ**، طبعة أولى. دار الكتب العلميّة، بيروت، 1997.
- ابن عطيّة [تـ. 543هـ./ 1148م] **مقدّمة الجامع المحرّر الصحيح الوجيز في تفسير القرآن العزيز**، ضمن **مقدّمتان في علوم القرآن**، تحقيق آرثر جفري، طبعة القاهرة، 1972.
- ابن العماد الحنبلي [تـ. 1089هـ./ 1678م]، **شذرات الذهب في أخبار مِنْ ذَهَب**، دار المسيرة، بيروت (د. ت.).
- **العهد الجديد**، دار الكتاب المقدّس، ط: 2، القاهرة، 1999.
- **العهد القديم**، دار الكتاب المقدّس، ط: 2، القاهرة، 199.
- الفيروزآبادي [تـ. 817هـ./ 1414م]، **القاموس المحيط**، طبعة أولى، مؤسّسة الرسالة، بروت، 1986.
- **القرآن الكريم**.
- القرطبي [تـ. 671هـ./ 1272م]، **الجامع لأحكام القرآن**، الطبعة الخامسة، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1996.
- القفطي (جمال الدّين) [تـ. 646هـ./ 1248م]، **إنباه الرواة على أنباه النحاة**، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، طبعة أولى، دار الكتب المصريّة، 1952.

- ابن كثير [تـ. 774هـ. / 1372م]، **البداية والنهاية**، الطبعة الخامسة، دار المعارف، بيروت، 1983.
- الكفوي (أبو البقاء) [تـ. 1094هـ. / 1682م]، **الكلّيات**، طبعة أولى، دمشق، 1982.
- مؤلّف مجهول، **مقدّمة كتاب المباني في نظم المعاني**، ضمن «**مقدّمتان في علوم القرآن**»، تحقيق: آرثر جفري، طبعة ثانية، القاهرة، 1972.
- ابن مجاهد [تـ. 324هـ. / 935م]. **كتاب السبعة في القراءات**، تحقيق: شوقي ضيف، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر 1980.
- مجاهد بن جبر [تـ. 104هـ. / 722م]، **التفسير**، نشر: عبد الرحمان الطاهر السورتي، طبعة أولى، مجمع البحوث الإسلاميّة، باكستان، 1976.
- ابن منظور [تـ. 711هـ. / 1311م]، **لسان العرب**، دار الفكر، بيروت، (د. ت.).
- النحّاس (أبو جعفر) [تـ. 338هـ. / 949م]، **كتاب الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**، طبعة أولى، مؤسّسة الكتب الثقافيّة، بيروت، 1989.
- ابن النديم [تـ. 384هـ. / 994م]، **الفهرست**،
  - تحقيق: مصطفى الشويمي، طبعة أولى، تونس/ الجزائر، 1985.
  - طبعة أولى، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1986.
- ابن هشام [تـ. 218هـ. / 833م]، **السيرة النبويّة**، تحقيق: مصطفى السقا وآخرَيْن، طبعة أولى، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، 1995.
- الواحدي النيسابوري [تـ. 468هـ. / 1075م]،
  - **أسباب نزول القرآن**، طبعة أولى، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1998.
  - **الوسيط في تفسير القرآن المجيد**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، طبعة أولى، دار الكتب العلميّة، بيروت 1994.
- الواقدي [تـ. 207هـ. / 822م]، **كتاب المغازي**، تحقيق: مارسدن جونس، طبعة ثالثة، بيروت، 1989.

- اليحصبي (عياض بن موسى) [تـ. 544هـ./ 1149م]، **الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع**، تحقيق: أحمد صقر، طبعة أولى، القاهرة/ تونس، 1970.

- اليعقوبي [تـ. 292هـ./ 904م]، **تاريخ اليعقوبي**، دار صادر، بيروت (د. ت.).

II ـ المراجع:

1 ـ المراجع العربيّة والمترجمة:

- أركون (محمّد)،

ـ «**الإسلام والتاريخ والحداثة**»، ضمن مجلّة الوحدة المغربيّة، عدد: 52، جانفي، 1989، ص ص: 17 ـ 26.

ـ حوار بعنوان: «إعادة الاعتبار إلى الفكر الدينيّ»، ضمن مجلة «**الكرمل**»، العدد: 34، سنة 1989، ص ص: 4 ـ 40.

ـ **الفكر الإسلاميّ: قراءة علميّة**، تعريب: هاشم صالح، مركز الإنماء القوميّ، بيروت، 1987.

ـ **الفكر الإسلاميّ: نقد واجتهاد**، تعريب: هاشم صالح، ط. 1، دار الساقي، لندن، 1990.

ـ **الفكر الأصوليّ واستحالة التأصيل**، تعريب: هاشم صالح، طبعة أولى، دار الساقي، لندن، 1999.

ـ **المكانة المعرفيّة والوظيفة المعياريّة للوحي: مثال القرآن**. ضمن كتابه: **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ**، طبعة أولى، دار الطّليعة، بيروت، 2001.

- إقبال (محمّد)، **تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام**، تعريب: عبّاس محمود، طبعة ثانية، القاهرة، 1968.

- إمداد الحقّ (إكرام الله)، **الإمام علي بن المديني ومنهجه في نقد الرجال**، طبعة أولى، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، 1992.
- أومليل (علي)، **في شرعيّة الاختلاف**، طبعة ثانية، دار الطليعة، بيروت، 1993.
- أونج (والتر)، **الشفاهيّة والكتابيّة**، ترجمة: حسن البنّا عزّ الدين، سلسلة عالم المعرفة، عدد: 82، الويت، 1994.
- بلاشير (رجيس)، **القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره**، تعريب: رضا سعادة، ط. 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1974.
- بلعيد (الصادق)، **القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام**، طبعة أولى، مركز النشر الجامعيّ، تونس، 1999.
- تيزيني (طيّب)، **النصّ القرآنيّ أمام إشكاليّة البنيّة والقراءة**، طبعة أولى، دمشق، 1997.
- جدعان (فهمي)، **المحنة: بحث في جدليّة الدينيّ والسياسيّ في الإسلام**، طبعة أولى، الأردن، 1989.
- الجطلاوي (الهادي)، **قضايا اللغة في كتب التفسير**، الطبعة الأولى، كلّية الآداب بسوسة ودار محمّد علي الحامي بصفاقس، 1998.
- جعيط (هشام)،

- الفتنة: جدليّة الدين والسياسة في الإسلام المبكّر، طبعة أولى، بيروت، 1992.

- الوحي والقرآن والنبوّة، طبعة أولى، دار الطليعة، بيروت، 1999.
- الجمل (بسّام)، «مطاعن النّظام في الأخبار ورواتها» ضمن: **حوليّات الجامعة التونسيّة**، عدد: 44، سنة 2000، ص ص: 109 ـ 138.
- جولدتسيهر (إجناس)، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، تعريب: محمّد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحقّ وعلى حسن عبد القادر، دار الرائد العربيّ، بيروت، (د. ت.).

- حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، دار إحيار التراث العربيّ، بيروت، (د.ت.).

- ابن حمّادي (عمر)، «**حول حديث افتراق الأمّة إلى بضع وسبعين فرقة**»، ضمن **الكرّاسات التونسيّة**، العددان: 115 و116، الثلاثيّ الأوّل والثّاني، 1981، ص ص: 287 ـ 358.

- حمزة (محمّد)، **فضائل الصحابة بين المتخيّل والواقع التاريخيّ**، ضمن كتاب: **المسلم في التاريخ**، إشراف: عبد المجيد الشرفي، طبعة أولى، الدار البيضاء، 1999، ج: II ص ص: 77 ـ 113.

- حنفي (حسن)،

ـ **الدين والثورة في مصر**: 1952 ـ 1981، طبعة أولى، القاهرة، 1989، (الجزء السابع).

ـ **من العقيدة إلى الثورة**، الطبعة الأولى، دار التنوير، بيروت، والمركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، 1988.

ـ **الوحي والواقع: دراسة في أسباب النزول**، ضمن **الإسلام والحداثة**، (ندوة مجلة «مواقف» اللبنانيّة)، طبعة أولى، دار الساقي، لندن، 1990، ص ص: 133 ـ 176.

- دروزة (محمّد عزّة)، **التفسير الحديث: السور مرتّبة حسب النزول**، طبعة أولى، دار إحياء الكتب العربيّة. القاهرة، 1962 ـ 1964.

- الدوري (عبد العزيز)، **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، 1960.

- ابن رمضان (فرج). «**محاولة في تحديد وضع القصص في الأدب العربيّ القديم**»، ضمن: **حوليّات الجامعة التونسيّة**، عدد: 32، سنة 1991، ص ص: 241 ـ 278.

- الزرقاني (محمّد عبد العظيم)، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، الطبعة الثالثة، مصر، 1980.

- الزركلي (خير الدين)، **الأعلام**، طبعة: 12، دار العلم للملايين، بيروت، 1997. أبو زيد (نصر حامد)،

- **الخطاب الدينيّ: رؤية نقديّة**، طبعة أولى، بيروت، 1992.

- **مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن**، الطبعة الثانية، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت/ الدار البيضاء، 1994.

- **النصّ، السلطة، الحقيقة**، طبعة أولى، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء/ بيروت، 1995.

- سزكين (فؤاد)، **تاريخ التراث العربيّ**، تعريب: فهمي أبو الفضل، طبعة أولى، الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنشر بالقاهرة، 1971.

- السعفي (وحيد)، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، طبعة أولى، تبر الزمان، تونس، 2001.

- السلّيني الراضوي (نائلة)،

- **تاريخيّة التفسير القرآني**، طبعة أولى، المركز الثقافيّ العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 2002.

- **الفقيه على مفترق القراءات**، ضمن **المسلم في التاريخ**، إشراف: عبد المجيد الشرفي، طبعة أولى، الدار البيضاء، 1999، (الجزء الثاني).

- السيّد (رضوان)، **جوانب من الدراسات الإسلاميّة الحديثة**، طبعة أولى، الدار البيضاء، 2000.

- الشرفي (محمّد) والمزغنّي (علي)، **مدخل لدراسة القانون**، طبعة أولى، المركز القومي البيداغوجيّ، تونس، 1993.

- الشرفي (عبد المجيد)،

- **«أسباب النزول والنسخ في القرآن»**، درس أُلقِيَ على طلبة مناظرة التبريز (قسم العربيّة)، السنة الجامعيّة، 1991 ـ 1992.

- **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، طبعة أولى، دار الطليعة، بيروت 2001.

ـ **الإسلام والحداثة**، طبعة أولى، الدار التونسيّة للنشر، 1990.

ـ **تحديث الفكر الإسلامي**، طبعة أولى، الدار البيضاء، 1998.

ـ **الفكر الإسلاميّ في الردّ على النصارى**، طبعة أولى، الدار التونسيّة للنشر والمؤسّسة الوطنيّة للكتاب بالجزائر 1986.

ـ **لبنات**، طبعة أولى، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994.

ـ الصالح (صبحي)، **مباحث في علوم القرآن**، ط: 17، دار العلم للملايين، بيروت، 1988.

ـ الصّغير (محمّد حسين)، **المستشرقون والدراسات القرآنية**، طبعة أولى، بيروت، 1983.

ـ الطالبي (محمّد)، **أمّة الوسط: الإسلام وتحدّيات المعاصرة**، طبعة أولى، سراس للنشر، تونس، 1996.

ـ ابن عاشور (محمّد الطاهر)، **تفسير التحرير والتنوير**، طبعة أولى، الدار التونسيّة للنشر، 1984.

ـ عبد الباقي (محمّد فؤاد)، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، طبعة ثالثة، دار المعرفة، بيروت، 1992.

ـ ابن عبد الجليل (المنصف)،

ـ **ملاحظان في «الوحي والقرآن والنبوّة»**، ضمن **حوليّات الجامعة التونسيّة**، عدد: 44، سنة 2000.

ـ **«المنهج الأنتروبولوجيّ في دراسة مصادر الفكر الإسلاميّ»**، ضمن كتاب **في قراءة النصّ الدينيّ**، الطبعة الأولى، الدار التونسيّة للنشر، 1989.

ـ عبد الكريم (خليل)، **شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة**، طبعة أولى، سينا للنشر، القاهرة، ومؤسّسة الانتشار العربيّ، بيروت، 1997.

ـ العبيدي (المختار)، **«دراسة سور القرآن وآيه شكلاً ومحتوى»**، ضمن **حوليّات الجامعة التونسيّة**، عدد: 21، سنة 1982، ص ص: 85 ـ 104.

ـ عجينة (محمّد)،

ـ **«عمليّة تدوين التراث العربيّ الإسلاميّ: إشكالياتها وأبعادها»**، ضمن مجلّة **رحاب المعرفة**، السنة الأولى، العدد الرابع، جوان/ جويلية 1998، ص ص: 37 ـ 51.

ـ **موسوعة أساطير العرب**، طبعة أولى، دار الفارابي، بيروت، ومحمّد علي الحاميّ بصفاقس، 1994.

ـ العروي (عبد الله)،

ـ **العرب والفكر التاريخيّ**، طبعة أولى، المركز الثقافيّ العربيّ بيروت/ الدار البيضاء، 1992،

ـ **مفهوم التاريخ**، الطبعة الثانية، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء/ بيروت، 1992.

ـ عمامو (حياة)،

ـ **أصحاب محمّد**، طبعة أولى، دار الجنوب للنشر، تونس، 1996.

ـ **تصنيف القدامى في السيرة النبويّة**، ط. أولى، المركز القوميّ البيداغوجيّ، تونس، 1997.

ـ عمران (كمال)، **الإنسان ومصيره في الفكر العربيّ الإسلاميّ الحديث**، ط. أولى جامعة منّوبة والمؤسّسة العربيّة للتوزيع، تونس، 2001.

ـ غارنييه (ليزا)، **«التاريخ الطبيعيّ للذكريات: أين؟ متى؟ كيف؟»**، ضمن مجلّة **الثقافة العالميّة**، عدد: 105، مارس أفريل 2001، ص ص: 63 ـ 68.

ـ القاضي (محمّد)، **الخبر في الأدب العربيّ**، طبعة أولى، منشورات كلّية الآداب بمنّوبة ودار الغرب الإسلاميّ ببيروت، 1998.

ـ كحالة (عمر رضا)، **معجم المؤلّفين**، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، (د. ت.).

ـ كيتاني (ليوني)، مقدّمة كتاب **حوليّات الإسلام**، ترجمة: محمّد أشرف شلوف، ضمن كتاب: **من قضايا الفكر الإسلامي كما يراها بعض المستشرقين**، طبعة أولى، ليبيا، 1988.

- لابلانتين (فرانسوا)، **مفاتيح الأنتروبولوجيا**، تعريب: حفناوي عماريّة، ط. أولى، مركز النشر الجامعيّ، تونس، 2000.
- متز (آدم)، **الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجريّ**، تعريب: محمّد عبد الهادي أبو ريدة، طبعة أولى، تونس/ الجزائر، 1986.
- محمّد (العروسي)، **مقاتل بن سليمان مفسّراً للقرآن**، (رسالة ماجستير مرقونة)، كلّية الآداب بمنّوبة، 2001 2002.
- مروّة (حسين)، **النزعات المادّيّة في الفلسفة العربية الإسلاميّة**، ط: 6، دار الفارابي، بيروت، 1988.
- المسعودي (حمّادي)، **فنّيات قصص الأنبياء في التراث العربيّ**، (رسالة دكتوراه الدولة، مرقونة)، كلّية الآداب بمنّوبة، 2000.
- منصور (عبد الحفيظ)، **الفهرس العام للمخطوطات**، طبعة أولى، تونس، 1975.
- ندوة: «**ابن خلدون والفكر العربيّ المعاصر**»، طبعة أولى، الدار العربيّة للكتاب، تونس/ ليبيا، 1982.

2 ـ المراجع الأجنبيّة:

- ABBOT (NABIA), *the early development of tafsir*, in *The Qur'an: Formative interpretation*, British library, 1999, pp.29-40.
- ADANG (CAMILLA), Article *«Unbelief»*, in: *Encyclopedia of the Qur'an*, vol. I, pp.218-226.
- ANDREA (T.), *Mohamet: sa vie et sa doctrine*, éd., Maisonneuve, Paris, 1979.
- ARAFAT (W.N.), *New light on the story of Banu Qurayẓa and the Jews of Medina,* in: Journal of the Royal Asiatic Society, London, n° 2, 1976, pp. 100-107.
- ARKOUN (MOHAMED),
  - *lectures du Coran*, éd. Maisonneuve et Larose, Paris, 1982.
  - *The notion of revelation: From Ahl al-Kitab to the Societies of the Book*, in: Die Welt des Islams, n° 23, 1988, PP.62-89.

- ARNALDEZ (R.), Article *«Al-Kurṭubi»*, in: El2, Vol. V, pp.516-517.
- BASTIDE (R.),Article «Anthropologie religieuse», in: *Encyclopedia Universalis*, Corpus II, pp.217-275.
- BELL (RICHARD), *The Qur'an translated, with a critical re-arrangement of Surahs*, Edinburgh, Clark, 1937-1939.
- BIRKELAND (HARRIS), *Old musulim opposition against interpretation of the Koran*, in The Qur'an: Formative interpretation, British Library, 1999, pp.41-79.
- BLACHERE (REGIS),

  - *Introduction au Coran*, éd., Maisonneuve et Larose, Paris, 1977.

  - *Le Coran (Traduction selon un essai de reclassement des Sourates)*, 2 volumes, éd., G.P. Maisonneuve, Paris, 1949.

  - *Le Coran*, éd., Maisonneuve et Larose, Paris, 1980.
- BLOT (DENIS), «Traditions locales et processus d'identification: L'usage de l'histoire dans la constitution d'un besoin imaginaire», in: *Itinéraires de l'imaginaire*, L'Harmattan, Paris, 1999.
- BOTTERO (JEAN),

  - *La plus vieille religion en Mésopotamie*, éd. Gallimard, Paris, 1998.

  - *Naissance de Dieu: La Bible et l'historien*, éd. Gallimard, Paris, 1986.
- BROCKET (ADRIAN), *The value of the Hafs and Warsh transmissions for the textual history of the Qur'an*, in: Approches to the history of the interpretation of the Qur'an, Clarenden Press Oxford, 1988, pp. 31-45.
- BURTON (JOHN),

  - *the collection of the Qur'an*, Cambridge University Press, 1977.

  - *The exegesis of the Q 2: 106 and the islamic theoties of naskh*, in: B.S.O.A.S; vol 48, Part 3, 1985, PP.452-469.
- CANDAU (JOËL), *Anthropologie de la mémoire*, Presses Universitaires de France, 1996.
- CASTORIADIS (CORNELIUS), *L'institution imaginaire de la société*, éd., du Seuil, Paris, 1975.
- CHABBI (JACQUELINE), *Le Seigneur des tribus: l'Islam de Mohamet*, éd. Noésis, Paris, 1997.
- CHEBEL (MALEK), *l'imaginaire arabo-musulman*, Presses Universitaires de France, 1993.

- CRAGG (KENNETH), *The event of the Qur'an: Islam in its scripture*, London, 1971.
- DE PREMARE (ALFRED LOUIS),
  - *«Comme il est écrit» l'histoire d'un texte*, in: *Studia Islamica*, n° 70, 1990, PP.27-56.
  - *Les textes musulmans dans leur environnement*, in: ARABICA, Tome 47, Leiden, 2000, PP.391-408.
- DESCHAMPS (JEAN), *las avatars de l'imaginaire*, in: Transdisciplines (Revue d'épistémologie critique et d'anthropologie fondamentale), éd. l'Harmattan, Paris, 1997, pp.151-166.
- DURAND (GILBERT), *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, 1960.
- ECO (UMBERTO), *les limites de l'interprétation*, éd., B. Grasset, Paris, 1992.
- *Encyclopédie des Symboles*, Paris, 1996.
- FAHD (TAOUFIK),
  - *La devination chez les Arabes*, éd., Sindbad, 1987.
  - Article *«Devination»*, in: *Encyclopedia of the Qur'an*, vol. I, PP.542-545.
- FÜCK (JOHANN W.), Article *«Ibn Sa'd»*, in: EI2, Vol. III, pp.946-947.
- GILLIOT (CLAUDE),
  - Article «Coran», in: *Encyclopedia Universalis*, Corpus 5, pp.499-500.
  - *Exégèse, langue et théologie en Islam, L'exégèse coranique de Tabari*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1990.
  - *Imaginaire social et mağazi: le succès décisif de la Mecque*, in: Journal *Asiatique*, Tome275, 1987, pp.45-64.
  - *La formation intellectuelle de Tabari*, in: *Journal Asiatique*, n° 276, 1988, pp.203-244.
  - *La transmission des sciences religieuses*, in: *États, Sociétés et Cultures du monde musulman médiéval (X-XV siècle)*, Presses Universitaires de France, 2000, Tome 2, pp.327-351.
  - *Les débuts de l'exégèse Coranique*, in: R.E.M.M.M., n° 58, 4ème trimestre, 1990, pp. 82-100.
  - *Les septs «lectures», Corps Social et écriture révélée*, in: *Studia Islamica*, Vol 61; 1985, pp.5-25.

- *Muhammed, le Coran et les «contraintes de l'histoire»*, in: Journal Asiatique, Tome 279, 1991, pp.39-92.

- *Portrait mythique d'Ibn 'Abbas*, in: *ARABICA*, n° 32, 1985, pp.127-184.

- GOLDFELD (YASHAYAHU), *The development of the theory on qur'anic exegesis in Islamic scholarship*, in: Studia Islamica, n° 47, 1988, pp.5-27.

- GOODY (Jack),

- *Les chemins du savoir oral*, in: Critique, n° 394, Mars 1980, pp.189-196.

- *Ecritures et sociétés*, in: La science sauvage, éd. du Seuil, Paris, 1993; pp.164-173.

- GRAHAM (WILLIAM A.), *Beyond the written word: oral aspects of scripture in the history of religion*, Cambridge University Press, New York, 1987.

- GRIC, *Ces Écritures qui nous questionnent: La Bible et le Coran*, éd. du Centurion, Paris, 1987.

- HANAFI (HASSAN), *Les méthodes d'exègèse: Essai sur la science des fondaments de la compréhension*, Le Caire, 1965.

- HINDS (M.), Articles «al- Maghazi», in: eI2 Vol. V, pp.1151-1154.

- IMBERT (FREDERIC), *Le Coran dans le graffiti des deux premiers siècles de l'hégire*, in: ARABICA, Tome 47, Leiden, 2000, pp.381-390.

- IZUTSU (TOSHHIKO), *Ethico Religious concepts in The Qur'an*, Mc Gill University Press, Montreal, 1966.

- JAMEUX (DOMINIQUE), article «Symbole», in: *Encyclopœdia Universalis*, Corpus 17, pp.494-497.

- JEFFERY (ARTHUR),

- *«Materials for the history of the text of the Qur'an»* (The old codices), leiden, Brill, 1937.

- *The foreign vocabulary of the Qur'an*, Oriental Institute, Baroda, 1938.

- JOUTARD (PH), *Tradition orale et mémoire sélective*, in: *Les Processus collectifs de mémorisation (Mémoire et organisation)*, Aix-en Provence, 1980, pp.78-81.

- Jung (C.G.), *Les racines de la conscience: étude sur l'archétype*, Traduit de l'allemand par: YVES LE LAY, éd., Buchet\chastel, Paris, 1971.

- JUYNBOLL (G.H.A.), Article «Al-Sha'bi», in: El2, Vol. IX, pp.167-169.

- KERN (LINDA L.), «Companions of the Prophet», in: *Encyclopaedia of the Qur'an*, Brill 2001, Vol. I, pp.386-390.
- KHOURY (R.G.), *Pour une nouvelle compréhension de la transmission des textes dans les trois premiers siècles islamique*, in: ARABICA, Tome 34, Juillet, 1987, pp.181-196.
- KREMER-MARIATTI (AGELE), Article *«Positivisme»* in: *Encyclopœdia Universalis*, Paris, 1996, CORPUS, 18, pp.803-806.
- LECKER (MICHAEL), *Jews and Arabs in pre-and early Islamic Arabia.* British library, Hampshire, 1999.
- LECOINTE (MICHEL), *statue de l'imaginaire*, in: Transdisciplines, éd. l'Harmattan, Paris, 1997, pp.187-197.
- LEHMUIS (FREDERIK), *Codices of the Qur'an*, in: *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol I, pp.347-351.
- LEEMHUIS (FRED), *Origins and early development of the tafsir tradition*, in: *Approaches to the history of the interpretation of the Qur'an*, pp.13-30.
- LE GOEFF (JACQUES), *«L'imaginaire médiéval»*; éd., Gallimard, Paris, 1985.
- LEWIS (BERNARD), *Juifs en terre d'Islam*, Traduit de l'anglais par: Jacqueline Carnaud, éd., Calmann-lévy, France, 1986.
- LOHISSE (JEAN), *La société de l'oralité et pon langage*, in: *Diogène*, n° 106, Avril\Juin, 1979, pp.78-98.
- MESLIN (MICHEL), *L'expérience humaine du divin: Fondements d'une anthropologie religieuse*, les éditions du Cerf, Paris, 1988.
- MISRAHI (R.), *«Immanence et Transcendance»*, in: *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 9, pp.789-792.
- MOTZKI (HARALD),

  - *the collection of the Qur'an: A reconsideration of western views in light of recent methodological developments*, in: Der Islam, vol: 78, 2001, pp.1-34.

  - *The Murder of Ibn Abil-Huqayq: on the origin and reliability of some Maghazi- Reports*, in: *The Biography of Muḥammad: the ussue of the sources*, Leiden, Brill, 2000, pp.170-239.
- ORY (SOLANGE), *Du Coran récité au Coran calligraphié*, in: ARABICA, Tome 47, Leiden, 2000, pp.336-380.

- PATLAGEAN (EVELYNE), *L'histoire di l'imaginaire*, in: La nouvelle histoire, Sous la direction de Jaques Le Goff, éd., Complexe, Bruxelles, 1988, pp.307-334.
- PETERS (F.E.), *The Quest of the historical Muḥammad*, in: *International of Journal of Middle East Studies*, vol, 23, August 1991, pp.291-315.
- POONAWALA (ISMAIL K.), *Ismaili ta'wil of the Qur'an*, in: *Approaches to the history of the interpretation of the Qur'an*, Clarenden Press Oxford, 1988, pp.199-222.
- POWERS (DAVID S),

  - *On the abrogation of the bequest verses*, in: ARABICA, Tome 29, Fascicule 3, 1982, pp.246-295.

  - *Studies in Qur'an and Hadīth: The formation of the islamic law inheritance*, University of California Press, 1986.
- RICŒUR (PAUL),

  - *Entre mémoire et histoire*, in: *Projet*, n° 248, 1996, pp.7-16.

  - *Aux origines de la mémoire, l'oubli de réserve*, in: *Esprit*, n° 266-267, Août-September 2000, pp.32-47.
- RIPPIN (ANDREW),

  - *Ibn 'Abbas, Al- Lughat fi'l-Qur'an*, in: B.S.O.A.S., Vol., 44, Part. 1, 1981, pp.15-25.

  - *Al- Zarkaši and Al-Suyuti on the function of the «Occasion of revelation» material*, in: *Islamic Culture*, vol. 59, July 1985, pp.243-258.

  - Article *«Mukatil b. Sulayman»*, in: El2, Vol. VII, pp.508-509.

  - *«The exegetical genre asbab al-nuzul: a bibliographical and terminogical Survey»*, in: B.S.O.A.S., vol, 48, 1985, pp.1-15.

  - *«The function of asbab al-nuzul in Qur'anic exegesis»*, in: B.S.O.A.S., vol, 51, n° 1, 1988, pp.1-20.
- ROBINSON (NEAL), *Discovering the Qur'an: a contemporary approach to a vieled text*, London, 1996.
- ROBSON (J.),

  - Article *«Al-Bukhari»*, in: El2, Vol. I, pp.1336-1337.

  - Article «Anas b. Malik», in: El2, Vol. I, p.496.
- SCHACHT (J.), Article *«'Aṭā' b. Abi Rabaḥ»*, in: El2, Vol. I, p.752.

- SPELLBEG (DENISE A.) *«Aisha bint Abi Bakr»*, in: *Encyclopaedia of the Qur'an*, Vol. I, pp.55-60.
- SPERBER (DAN), *Le savoir des anthropologues*, Paris, 1982.
- SPEYER (HEINRICH), Article *«Yahud»*, in: El1, Vol. IV, pp. 1209-1211.
- TALBI (MOHAMED), *«Quelle clé pour lire le Coran?»*, in: *Réflexions sur le Coran*, éd. Seghers, Paris, 1989.
- TODOROV (TZVETAN), *Théories du symbole*, éd. Gallimard, Paris, 1985.
- TRIKI (FATHI), *L'esprit historien dans la civilisation arabe et islamique*, MTE et Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, 1991.
- TRITTON (A. S.), Article *«Bada'»*, in: El2, Vol. I, pp.873-875.
- VADET (J.C.), Article *«Ibn Mas'ud»*, in: El2, Vol. III, pp.897-899.
- VAGLIERI (L. VECCIA), Article *«'Abd Allah b. 'Abbas»*, in: El2, Vol. I, pp.41-42.
- VAN ESS (JOSEPH),

  - *Muḥammad et le Coran: prophétie et révélation*, in: Christianisme et les religions du monde. éd., Seuil, Paris, 1986, pp.23-40.

  - *Verbal inspiration? Language and Relevation in Classical Islamic Theology, in Qur'an as text*, Brill, Leiden, 1996, pp. 177-194.
- WANSBROUGHT (JOHN),

  - *The sectarian milieu: Content and composition of Islamic salvation history*, Oxford University Press, 1978.

  - *Quranic Studies*, Oxford University Press, 1977.
- WATT (W. MONTGOMERY),

  - Article *'«A'ha bint Abi Bakr»*, in: El2, Vol. I, pp.317-318.

  - Article *«Ibn Hishām»*, in: El2, Vol. III, pp.824.

  - *Mahomet*, Traduction: F. Dourveil et Autres, Payot, 1989,

  - *Muḥammad*, in *Encyclopédie générale de l'Islam*, S.I.E.D., 1986, pp.49-76.
- WEBB (GISELA), Article *«Angel»*, in: *Encyclopedia of the Qur'an*, Vol. I, pp. 84-92.
- WELCH (A.T.), Article *«Al Kur'an»*, in: El2, Vol, pp.401-431.
- WENSINCK (A.J.), Article *«Waḥy»*, in: El1, Vol. IV, pp.1148-1152.
- WILD (STEFAN), *Spatial and temporal implications of the Qur'anic con-*

cepts of nuzul, tanzil and 'inzal. in: «*The Qur'an as text*», Brill, Leiden, 1996, pp.137-153.

- WOLF (HANS WALTER), *Anthropologie de l'Acien Testament*, Gnève, 1974.
- ZUMTHOR (PAUL), Article «*Philologie*» in: *Encyclopœdia Universalis*, CORPUS, 18, PP.65-67.

الفهرس

بسّـــام الجمل

أسباب النزول

لقد وقف بسّام الجمل أمام العقبات العديدة التي تعترض الباحث في مجال بحث «أسباب النزول»، وأبعاده النظرية والعملية، ولكنّه لم ينخرط في الخصومات التي تتعلّق به، فواجه موضوعه بروح علمية عالية: جمع المادّة المتوفّرة وحللّها وقارن بين عناصرها وما اثبتته المصادر في السيرة والتاريخ.

وحسبنا أن نشير إلى بعض ما استنتجه المؤلّف ممّا لا يمكن بعد الآن تجاهله. من ذلك أنّ تسعة أعشار آيات المصحف لا تتوفّر عنها أسباب معيّنة، وأنّ ثمانين في المائة من الأسباب تتعلّق بآيات الأخبار لا بآيات الأحكام، بصرف النظر عن كونها أسبابا ذات صبغة تاريخية أو أسطورية منحولة. ومن ذلك أيضا أنّ المنهج الذي طغى على توظيف هذه الأسباب هو منهج تبريري لاختيارات الفقهاء المتأخّرة عن زمن النزول من جهة، وتوفيقي بين الأسباب التي تشتمل على تناقض واضح من جهة ثانية، وإقصائي لبعض الفرق والمذاهب الناشئة بعد عصر النبوّة من جهة ثالثة.

وكانت أسباب النزول، عند التمحيص الدقيق، تعكس تارة متخيّلا إسلاميا لا يرى حرجا في إلغاء قانون السببية، سواء كان متعلّقا بالعجيب والغريب كالكائنات اللامرئية من جنّ وملائكة أو بالعناصر الطبيعية، وتعكس تارة أخرى مظاهر محدودة من التاريخ الإسلامي الأوّل، وخاصة المغازي و صلة الرسول بالصحابة وبزوجاته، كما تهمّ عددا من الصحابة في تعبّدهم ومعاشهم. ومن الطبيعي والحالة هذه أنّها لا تكفي البتّة في تبيّن كلّ ما يطمح الباحث في النص القرآني إلى معرفته على وجه الدقّة. ولذا كان الرأي الذي استقرّ عليه المؤلف أنّ الآيات القرآنية هي التي ينبغي أن تحكّم في أسباب النزول لا العكس، كما يذهب إلى ذلك من ليست لهم دراية كافية بطبيعة هذه الأسباب وبالدواعي إليها في التفاسير أو في الكتب المفردة.

وبعد، فليست هذه سوى نماذج من الفوائد الخطيرة التي يمكن أن يجنيها قارئ هذا الكتاب، وسيجدها مفصّلة مدعومة، معروضة بأسلوب يخضع للمعايير العلمية دون أن يغلب عليه جفاف العلم وصرامته.

عبد المجيد الشرفي




المركز الثقافي العربي

لوحة الغلاف: الواسطي
ISBN:9953-68-078-7